E

E

NT

BIBLIOTECA NAZ.
160
N
5
NAPOLI

BIBL. NAZ.
VITT. EMANUELE III
160
N
5
NAPOLI

160.
N.
5.

Digitized by Google

Digitized by Google

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS.
RUE CUJAS, 13. — 1873.

Digitized by Google

TH. NÖLDEKE

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'ANCIEN TESTAMENT

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR

MM. HARTWIG DERENBOURG & JULES SOURY

PARIS
SANDOZ ET FISCHBACHER, ÉDITEURS
33, RUE DE SEINE ET RUE DES SAINTS-PÈRES, 33

1873

Digitized by Google

PRÉFACE DE L'AUTEUR

—

Il y a quelques années, quand j'écrivis pour le « Grenzboten » le premier de ces Mémoires, je ne songeais guère à le faire suivre d'une étude complète sur toute la littérature de l'Ancien Testament. Peu à peu, un chapitre amena l'autre, et il se trouva qu'à la fin il ne me restait plus qu'à parler des livres historiques. Lorsqu'on m'invita à réunir ces études et à les publier de nouveau, je fus, je l'avoue, dans un certain embarras. Je ne pouvais consentir à donner au public une œuvre par trop incomplète. D'autre part, un remaniement systématique eût essentiellement changé le caractère du travail.

La plupart des Mémoires sont restés identiques pour le fond à ceux qui ont paru dans le « Grenzboten », mais ils ont été revus avec le plus grand soin, et j'y ai fait quelques changements considérables. Ainsi, j'ai cru devoir faire précéder l'étude sur les livres historiques de l'Ancien Testament d'une dissertation nouvelle où il m'a fallu entrer quelque peu dans la critique des documents originaux. Peut-être, j'en ai peur, paraîtrai-je un peu austère à certains lecteurs, tandis que les savants pourront regretter que je n'aie pas approfondi davantage un pareil sujet.

Je donne ici les résultats de la critique contemporaine et ceux de mes propres études. J'offre ce livre, non pas aux savants de profession, mais à tous ceux qui aiment simplement la science. Ce qui peut me justifier d'avoir entrepris une pareille œuvre, c'est que j'ai moi-même étudié toutes les questions traitées dans cet ouvrage. J'espère d'ailleurs que les vrais savants ne trouveront pas ce livre tout à fait inutile.

En face de toutes les traditions et de tous les intérêts ecclésiastiques, j'ai pris à tâche de revendiquer les droits imprescriptibles de la science. C'est surtout

dans les études bibliques qu'il n'est pas rare de surprendre, même chez d'éminents critiques, chez des libres penseurs, une sorte de compromis perpétuel avec les façons de dire et de penser d'un autre âge. C'est ainsi qu'on emploie volontiers le langage de l'Eglise, alors même qu'on attache aux mots un tout autre sens. Je me suis efforcé d'éviter ce travers.

Voilà longtemps, d'ailleurs, qu'on est habitué à regarder l'Ancien Testament comme une œuvre purement humaine. Quant au Nouveau Testament, dont l'autorité canonique n'a cependant ses racines que dans l'Ancien, on croyait devoir le considérer d'un tout autre œil. Strauss et l'école de Tubingue ont fini par faire triompher là aussi les droits de la science.

Certes, je m'estimerais heureux si mon livre pouvait contribuer à répandre la conviction que, en pareille matière, il n'y a que deux points de vue admissibles, — celui de la science et celui de la foi, — et que tout essai de conciliation entre ces deux manières de voir, tout moyen terme, tout compromis, est un mal.

L'auteur, qui avait écrit ces lignes en tête de l'édition allemande, envoyait, le 2 février 1873, les paroles suivantes à l'un des deux traducteurs :

« Faites ressortir comme la plus importante des corrections que je vous ai indiquées, celle qui a trait au Deutéronome. Insistez plus qu'il ne m'a été possible à moi-même sur ce point, que l'ouvrage repose sur des études personnelles et que dans tout le livre, surtout dans le premier et le dernier chapitre, se trouvent toute sorte d'observations nouvelles. »

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE HÉBRAÏQUE

I

LIVRES HISTORIQUES

Une série d'écrits de l'Ancien Testament raconte l'histoire et la légende du peuple d'Israël depuis l'origine des choses jusque vers l'an 100 avant Jésus-Christ : on les nomme *livres historiques*, bien que plusieurs d'entre eux contiennent autre chose encore que de l'histoire. Le sujet de ces livres les rattache en partie étroitement l'un à l'autre. Maint événement est rapporté deux fois ou même plus, tandis que certaines périodes ne sont pas du tout étudiées, ou le sont d'une manière tout à fait insuffisante. Dans leur forme actuelle, les cinq livres de Moïse (le Pentateuque ou livre de la Loi), les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois composent une série d'écrits où se trouve contenue l'his-

toire depuis la création du monde jusque peu après la chute du royaume de Juda. Une seconde série, formée par les livres des Chroniques, d'Esra et de Néhémie, prend de nouveau les choses à l'origine de l'humanité, mais elle ne contient guère, en réalité, qu'une histoire de Juda, et seulement jusqu'à la reconstruction du temple et à l'adoption définitive du code mosaïque comme fondement et comme règle immuable du judaïsme. En certains points, les récits de ces livres s'étendent à des époques beaucoup plus modernes, tandis qu'en d'autres ils omettent presque complétement certaines périodes. Nous avons enfin dans les deux livres des Makkabées le récit des exploits et des souffrances de Juda et de ses vaillants chefs au deuxième siècle avant notre ère. Entre l'époque où arrive le livre de Néhémie et les temps que racontent les livres des Makkabées, il y a une grande lacune. Il faut ajouter qu'il y a aussi dans les livres des prophètes certains passages en partie parallèles aux récits des livres historiques.

Dans la vieille conception ecclésiastique, la question de l'origine et de la valeur de ces livres ne saurait être soulevée, si ce n'est peut-être pour les livres des Makkabées qui, au moins pour les protestants, ne sont point canoniques. D'après cette manière de voir, ces livres ont été directement inspirés du Saint-Esprit; leur origine et leur valeur se trouvent ainsi établies : ils réclament une foi sans condition. Le point de vue absolu et exclusif de l'inspiration est le seul conséquent avec lui-même, le seul qui exclue à bon droit toute appréciation humaine. Toute modification ayant pour but de la rapprocher du point de vue mo-

derne en détruit le caractère essentiel. Ou ces livres ont été directement inspirés par Dieu, ou ils ne l'ont pas été. Puisque, dès qu'ils ont la moindre prétention à la science, les défenseurs de l'opinion sévèrement orthodoxe affaiblissent eux-mêmes plus ou moins l'idée de l'inspiration entendue comme nous venons de dire, et vont ainsi jusqu'à reconnaître, comme légitime et nécessaire, l'appréciation humaine, nous pouvons et nous devons, nous, l'admettre pleinement. C'est ici le vaste champ ouvert à la science et où elle revendique des droits absolus. On peut aujourd'hui se demander quelle croyance méritent les récits contenus dans les livres historiques, tandis qu'autrefois on posait d'abord comme indiscutable leur authenticité. Cette question dépend encore de celle qui a pour objet l'origine et le caractère individuel de ces livres. Des recherches très-approfondies, embrassant tous les détails, peuvent seules répondre à ces questions, au moins d'une façon approximative. Il va sans dire que cette réponse varie pour les différents livres, non-seulement quant à l'origine, mais aussi quant au caractère et à la valeur de ces livres.

Dans tout récit historique qui ne reproduit pas simplement les impressions personnelles de l'auteur, il y a surtout deux choses à considérer : les sources et la mise en œuvre. Le travail opéré sur de vieilles sources historiques peut à son tour servir de source pour un écrivain postérieur dont l'œuvre devient de nouveau une source pour d'autres, et ainsi de suite. La critique historique a donc pour mission de découvrir autant que possible dans leur pureté primitive,

les sources les plus éloignées, en pénétrant parmi les formes intermédiaires, et en cherchant à reconnaître les remaniements que leur ont fait subir tous ceux qui les ont mises en œuvre. Ces principes n'ont pas moins de valeur pour les livres historiques de l'Ancien Testament que pour tous les autres ouvrages historiques. Comme la plupart de ces livres embrassent de longues périodes de temps, on doit d'avance s'attendre à y trouver, dans des proportions assez difficiles à définir, un mélange de sources primitives et de travaux postérieurs : cette supposition ne tarde pas à être confirmée par l'examen. Heureusement la mise en œuvre des sources historiques n'est souvent chez les anciens Hébreux que très-simple et très-élémentaire. Ces vieux narrateurs ne sont guère que de simples compilateurs. Ils se bornent presque toujours à placer l'un à côté de l'autre les récits de leurs diverses autorités ou à les mettre bout à bout sans les fondre en un tout. Cette manière d'écrire l'histoire ne règne pas seulement en Orient : elle était aussi tout à fait dans les habitudes des historiens, en Europe, au moyen âge. Très-souvent les chroniqueurs du moyen âge copient et reproduisent aveuglément leurs sources sans même changer ce qui est absolument absurde au temps où ils écrivent. Ainsi, Matthieu de Westminster, qui vivait au quatorzième siècle, écrit dans une liste d'évêques : *quartum* (*episcopum Lindisfarorum accepit provincia*) *Kinibertum*, *quem in præsenti habet;* or, ce Kinibert vivait au huitième siècle. On trouve plus d'un exemple analogue dans les livres historiques de l'Ancien Testament. Ainsi, le livre des Rois, qui raconte la destruction du Temple, et doit

par conséquent avoir été écrit après cet événement, dit à propos de la description du Temple, que quelques-unes des dispositions qui y avaient été prises sont restées ainsi « jusqu'à ce jour. » (I Rois VIII, 8.) Cela se trouvait ainsi dans un document historique plus ancien, écrit avant la destruction du sanctuaire. Les derniers rédacteurs des grands livres historiques ont surtout travaillé souvent d'une façon tout à fait mécanique et inintelligente. Avec une naïveté prodigieuse, ils ont cousu ensemble des récits empruntés à des documents historiques fort divers, qui se contredisent ou se répètent. Cette manière de procéder rend naturellement beaucoup plus facile le travail de la critique. De vieux récits, formant un tout complet et continu, peuvent souvent être recomposés. Quelquefois très-différents l'un de l'autre, ces récits constituent par leur juxtaposition et leur combinaison les livres historiques tels que nous les possédons aujourd'hui ou en forment au moins la base. Certes on ne peut opérer partout avec succès une telle décomposition : tantôt les divers documents ont été remaniés trop profondément, tantôt les caractères particuliers des diverses sources historiques ne peuvent plus être assez clairement distingués pour qu'on puisse les séparer nettement l'une de l'autre. Plus d'une fois nous devons nous trouver heureux quand, dans ces recherches, nous n'atteignons même qu'un certain degré de probabilité. Et là même où les diverses parties d'un récit peuvent être séparées avec quelque certitude, il ne s'agit ordinairement que de quelques grands travaux individuels, reposant déjà eux-mêmes sur un nombre considérable de divers documents

dont nos livres sont compilés. Ce n'est que bien rarement qu'il nous est donné de nous rapprocher assez d'un récit tout à fait primitif pour en apercevoir la forme, et, en quelque sorte, jusqu'aux expressions même. Souvent, au contraire, à travers tous les remaniements, nous atteignons l'essence même du récit antique dans toute son intégrité, au moins par rapport aux faits, et nous en pouvons tirer la substance. La critique moderne a poussé très-loin ses investigations sur ce domaine. Elle ira plus loin encore, et, bien que maintes choses doivent rester sûrement obscures ou incertaines, la tâche de la critique historique n'en est pas moins indiquée. L'antique sécurité, qui se reposait simplement dans sa foi à la tradition de l'Eglise, est irrévocablement ruinée.

Plus d'une question littéraire et historique serait pour nous beaucoup plus claire si nous avions conservé un plus grand nombre des livres historiques des Hébreux. Nous avons, en effet, des indices évidents, dans ce qui est venu jusqu'à nous, que ce ne sont là que les restes d'une grande littérature. Sans aucun doute, ces restes sont en partie ce qu'il y avait de plus parfait, la quintessence, mais il se trouve aussi parmi eux quelques écrits d'une médiocre importance que nous échangerions volontiers contre d'autres qui sont perdus. Plus d'une de ces vieilles histoires serait pour nous d'un prix inestimable, et, si nous devons encore nous trouver heureux de posséder de si riches fragments de cette littérature, nous ne saurions cependant étouffer tout regret pour ce qui n'est pas venu jusqu'à nous. Il en est pour cette littérature comme pour d'autres qui ont été, il est

vrai, un peu mieux conservées. Nous possédons Hérodote et Thucydide, mais Hécatée et Hellanicus sont perdus. Et qui ne donnerait volontiers les biographies de Plutarque pour les documents originaux où il a puisé?

Les livres historiques d'Israël renferment tous sans exception, quoiqu'en des proportions très-diverses, des légendes et des mythes à côté de faits purement historiques. Pour ceux qui se placent au point de vue où l'on croit tout parce que c'est écrit — point de vue qui est aussi légitime pour le Coran et le Véda, voire même pour Homère que pour la Bible, — une telle affirmation est une impiété. Mais où trouver encore, au moins dans l'Allemagne protestante, un homme vraiment instruit qui adopte une pareille manière de voir? Qui donc croit sérieusement, en conscience, que Dieu a créé le monde en six jours, qu'il s'est reposé le septième, qu'il s'est promené dans le paradis pour jouir de la fraîcheur du soir, que l'âne de Bileam a parlé, ou que, sur l'ordre de Josué, le soleil s'est arrêté? Or, quiconque croit pouvoir ne pas prendre à la lettre même la plus petite chose, quiconque, parce que quelque détail l'aura choqué, se permet de détourner le sens de ce qui est écrit, fait appel en ces matières à son jugement humain et renie par là même le principe de la foi. Oui ou non : nul ici ne peut échapper à ce dilemme. Pour celui dont la foi est réellement ferme, ni la raison, ni ses arguments ne sauraient être de quelque valeur dans ce domaine. Mais, ici comme partout, quiconque raisonne doit aussi tirer les conclusions de ses raisonnements, et reconnaître qu'il n'y a jamais eu et qu'il ne peut y avoir d'événements sans causes qui les expliquent, et

qu'ainsi tout récit qui en contient de tels n'est point historique, alors même que le narrateur serait tout à fait convaincu de la vérité de ce qu'il raconte. Or, à peu d'exceptions près, tous les livres historiques de l'Ancien Testament renferment des récits merveilleux, souvent même longuement développés, et, par conséquent, des parties non historiques. De plus, ces livres racontent beaucoup de choses qui, considérées à notre point de vue, ne sont pas absolument impossibles, mais sont cependant au plus haut degré invraisemblables. Plus d'un fait, raconté deux ou plusieurs fois, l'est de façon en partie contradictoire, si bien qu'il doit y avoir erreur au moins d'un côté. Il n'est pas rare que nous apprenions là des choses qui ne peuvent point véritablement avoir été connues du narrateur par de sûres traditions : par exemple, l'histoire du monde primitif, la plupart des conversations, des discours, etc. Nous trouvons tout cela aussi dans d'autres littératures historiques. C'est ainsi que les plus judicieux et les plus exacts historiens grecs animent leurs narrations par des conversations ou des discours qu'ils ont eux-mêmes composés. C'est ce que fait aussi l'auteur, en général si digne de foi, du premier livre des Makkabées. Il serait, convenons-en, tout à fait étonnant que la littérature hébraïque fît exception à cet égard.

Presque partout, les livres historiques du peuple hébreu ont pour but, non pas l'exposition froide et objective des faits, mais la revendication du point de vue théocratique, le besoin de prouver que Dieu protége et favorise Israël, son peuple, lorsqu'il lui est fidèle, mais le châtie durement lorsqu'il l'aban-

Digitized by Google

donne (1). Dans nos livres, tels qu'ils sont aujourd'hui, cette préoccupation règne partout, et là même où l'on voit encore clairement qu'elle n'était pas aussi accusée dans quelques-uns des anciens écrits qui ont servi à composer le texte postérieur. L'idée théocratique peut être plus ou moins absolue et prendre plusieurs formes. Souvent, elle se borne à accompagner de remarques théoriques la description des événements; mais souvent aussi elle exerce sur le récit une influence très-marquée, et va même jusqu'à le transformer complétement. A ces préoccupations purement religieuses peuvent s'en ajouter d'autres. Plus d'une, très-étroite et très-mesquine, que l'auteur en ait ou non conscience, jette des ombres sur la vérité pure et désintéressée. Cette transformation est encore visible dans quelques récits qui nous ont été conservés sous deux formes, par exemple dans plusieurs parties des livres des Rois et des Chroniques dont les tendances sont plus accusées. Nous en donnerons quelques exemples. Le point de vue théocratique domine d'ailleurs tellement et surtout les meilleurs d'entre les Hébreux que cette idée se montre chez eux sans qu'ils l'aient cherchée. Souvent, ce qui nous semble le résultat d'une intention parfaitement voulue et consciente, a tout simplement été écrit de bonne foi sous l'influence de cette idée.

La grande distance qui sépare l'époque de la composition de certains livres et les événements qui y sont racontés est cause que la tradition historique ne peut s'y trouver tout à fait sans mélange. De plus, pour de longues périodes, les écrits n'ont eu souvent, au moins

(1) Cf. Josèphe, *Arch.* Proœm. 3.

en dernière analyse, d'autre fondement que la tradition orale qui en modifie nécessairement peu à peu les sujets. L'histoire devient *légende*. Des idées religieuses politiques et autres se transforment d'une manière tout à fait inconsciente en événements réels. Le *mythe*, qui ne manque à aucun peuple, joue aussi chez les Hébreux un grand rôle, là surtout où la tradition historique est le plus faible. Ce n'est point ici le lieu d'insister sur l'essence, l'origine et la formation du mythe : remarquons seulement qu'il peut être d'espèce très-diverse et qu'il peut fort bien n'être pas religieux. La tradition historique, légendaire et mythique, en partie orale, en partie écrite, voilà le fonds sur lequel le narrateur travaillera avec plus ou moins de liberté. Autant qu'il nous est donné de le reconnaître, les plus vieux de ces narrateurs ne s'attachent pas, en général, aussi étroitement que nous pourrions croire, à la reproduction pure et simple de ce qui forme le fond de leurs récits. Non-seulement ils ajoutent à ces récits des ornements libres et poétiques, mais aussi certains traits essentiels, d'après leur propre manière de voir. Les récits sur l'histoire primitive abondent surtout en descriptions libres où la tradition ne sert que de point d'appui. Ainsi, par exemple, il serait tout à fait faux de considérer comme un mythe populaire le récit de la création du premier couple et de la chute (Genèse, I et II), puisque c'est assurément une imagination libre et réfléchie du narrateur, qui conserve, il est vrai, quelques traits empruntés à la tradition mythique, mais n'en garde en réalité pas un seul d'essentiel. Déjà dans les plus anciens monuments historiques la réflexion et l'intention jouent un rôle de

Digitized by Google

plus en plus grand et beaucoup plus important qu'on ne serait tenté de le croire. L'idée mythique qui fait descendre chaque peuple et chaque tribu d'un ancêtre du même nom, idée que l'on retrouve chez beaucoup d'autres peuples d'Asie et d'Europe, règne tout particulièrement chez les Israélites; mais, dans l'Ancien Testament, on en use tout à fait systématiquement pour établir les généalogies des peuples et des tribus qui ont été rassemblés en pleine conscience, en partie d'après des rapports véritables de parenté, mais en partie aussi d'après de tout autres considérations. De même, il y a dans toute l'histoire des temps primitifs une chronologie exacte qui ne repose pas plus sur la tradition historique que sur la tradition mythique, mais qui résulte en réalité des calculs du narrateur.

Une autre espèce de mythes se compose des mythes étiologiques ou archéologiques, qui ont pour but d'expliquer une prescription ou un état de choses par un incident fabuleux. De pareils mythes sont aujourd'hui encore très-répandus. Dans l'Ancien Testament, par exemple, l'explication qu'on donne de l'usage de ne pas marcher sur le seuil en visitant le temple, à Asdod, parce que, grâce à un miracle, la tête et les mains de l'idole Dagon y auraient été jadis trouvées (I Samuel v, 4), cette explication, dis-je, est un mythe de cette espèce.

Dans les livres d'une époque postérieure, nous rencontrons quelques interprétations déjà précises d'antiques légendes à la manière du *midrasch* juif : en parlant des Chroniques, nous en citerons un exemple emprunté à l'histoire du roi Manassé.

Les hyperboles poétiques mal comprises peuvent aussi donner naissance à des récits dénués de tout caractère historique. C'est sans doute ainsi qu'il faut expliquer l'histoire du soleil s'arrêtant dans les cieux sur l'ordre de Josué (Jos. x, 12). Une histoire semblable aurait tout aussi bien pu naître des paroles de Débora : « Du haut des cieux, les étoiles ont combattu. » (Juges v, 20.)

En somme, ces considérations s'appliquent naturellement plutôt aux récits des temps anciens qu'à ceux des époques plus modernes. Le caractère historique est bien plus net et bien plus accusé dans le livre des Juges que dans le Pentateuque, et bien plus encore dans le livre de Josué et dans les livres de Samuel et des Rois que dans le livre des Juges. D'un autre côté, il y a bien des choses nullement historiques dans les Chroniques et dans le livre le plus récent de toute cette littérature, le deuxième livre des Makkabées. Mais, dans ces derniers écrits, l'absence du caractère historique doit surtout être attribuée à l'intention volontaire du narrateur, tandis que dans les livres plus anciens règnent partout les mythes purement naïfs, dont l'étude et l'observation n'offrent souvent pas moins d'intérêt que celles d'une exposition réellement historique.

Les livres historiques de l'Ancien Testament présentent donc une riche variété. A côté de documents véritables, de dénombrements authentiques, de mémoires personnels d'hommes considérables, et de récits qui touchent de près aux événements racontés, nous trouvons souvent réunies, et sans transition aucune, des narrations nullement historiques de faits

historiques, et des expositions, historiques par la forme, de faits entièrement étrangers à la vérité. Les documents intercalés sont aussi d'espèces très-diverses. Par exemple, dans le Pentateuque, à côté de lois fort anciennes, nous trouvons des indications et des prescriptions légales très-détaillées qui, comme ces vieilles lois, sont attribuées à Dieu et à Moïse, mais qui ont été composées d'après un plan déterminé par un écrivain relativement moderne. A côté de chants dans lesquels les héros des événements ou leurs contemporains portent témoignage de leurs hauts faits, nous trouvons d'autres chants qui ont été mis dans la bouche de ces héros par des narrateurs d'une époque postérieure.

Bien que ces livres contiennent un grand nombre de faits nullement historiques, ils n'en ont pas moins tous pour nous, sans exception, une très-haute valeur. Ce n'est pas seulement pour l'histoire du peuple d'Israël, c'est aussi pour une grande partie de l'Asie et pour l'Egypte qu'ils nous donnent souvent les seuls renseignements que nous ayons, ou au moins d'utiles compléments à ce que nous connaissons déjà. Là même où les récits ne sont pas tout à fait historiques, ils ont cependant souvent une grande importance pour la connaissance de l'histoire. Il n'est pas rare que les mythes reposent sur des rapports historiques que nous pouvons reconnaître, quand nous les dégageons de leur forme mythique. Nous pouvons considérer, par exemple, ce qui nous est raconté des pères de tribus, purement mythiques, comme un reflet des rapports réels des peuples et des races. De temps en temps, au milieu de descriptions légendai-

res, un récit peu étendu ou une très-courte remarque nous donnent des renseignements sur des points importants. Là même où le mythe et la poésie règnent librement, nous avons encore en réalité, dans la manière de penser et de vivre du vieil Orient, les plus beaux matériaux historiques. Les mythes mêmes sont des documents pour connaître la direction de la pensée des anciens Hébreux. Les mythes de l'Ancien Testament sur la création du monde et l'histoire primitive gagnent un intérêt tout particulier lorsqu'on les compare aux mythes des autres peuples. Bien que nous n'ayons conservé que peu de chose d'authentique de tout ce monde si riche en mythes de l'Asie antérieure sémitique, ce que nous avons suffit pour affirmer l'étroit rapport qui existe entre les mythes des Hébreux et ceux des peuples qui leur sont parents, et pour montrer en même temps quelles transformations la religion et la façon de penser ont développées sur ce fond antique dans le peuple et dans les divers écrivains.

Comme on l'a dit, l'idée théocratique est la mesure qu'il convient d'appliquer partout aux livres de l'Ancien Testament. On voit déjà la haute valeur de toute cette littérature pour l'histoire religieuse. Ces livres sont les documents les plus importants pour connaître le développement de la conscience religieuse chez les Hébreux; et l'effet qu'a eu ce développement pour l'humanité tout entière leur assure déjà une valeur très-élevée.

Quoique ce ne soit pas précisément le lieu de chercher de l'art dans ces vieilles histoires, elles sont pourtant en leur simplicité souvent pleines de grâce.

On le voit bien, non-seulement dans les récits poétiques et susceptibles d'être ornés, mais même dans de simples descriptions historiques. Mais, à ce point de vue comme à d'autres, il règne dans ces livres une très-grande diversité. A côté de récits pleins de vie et d'éclat, on en trouve d'autres écourtés et mutilés, et, à côté de vrais modèles d'éloquence, de lourdes et prolixes descriptions ou des listes arides et sèches.

Une particularité très-remarquable de la littérature historique des Hébreux, — que l'on remarque aussi d'ailleurs dans d'autres branches de leur littérature, — c'est que les auteurs gardent l'anonyme. A l'exception de quelques cas très-rares, où des circonstances toutes particulières ont prévalu, nous ne connaissons par leur nom ni les auteurs de nos livres historiques, ni ceux des vieux récits où ils ont puisé. De même que l'historien hébreu met en œuvre selon sa fantaisie, et traite comme un bien commun les anciens documents qui lui servent de sources, et cela très-souvent d'une manière que nous traiterions aujourd'hui de plagiat, de même il ne paraît pas avoir désigné son travail comme sa propriété particulière. Cette habitude semble d'autant plus étrange que les historiens arabes, qui d'ordinaire se bornent bien plus encore à de simples compilations, donnent toujours leur propre nom, et, depuis les temps les plus anciens, n'oublient jamais d'énumérer leurs sources avec la plus grande exactitude. Ceci a d'ailleurs chez eux des motifs tout particuliers.

Là où des traces certaines nous permettent d'arriver à découvrir quel fut l'historien hébreu, nous trouvons un prêtre, un prophète, ou du moins un homme

qui touche de près à cette classe. Il n'y a que là, en effet, où nous puissions chercher l'instruction qui était toujours nécessaire pour composer de tels ouvrages. D'ailleurs, on retrouve toujours dans ces écrivains, non-seulement leurs idées personnelles, mais aussi celles de la société au milieu de laquelle ils ont vécu. Ils dépendent profondément de leur tribu et du royaume auquel ils appartiennent. La tradition populaire doit revêtir une autre forme chez un homme de Juda que chez un homme d'Ephraïm. Un fidèle partisan de la maison de David doit envisager certaines choses à un tout autre point de vue qu'un citoyen du royaume du Nord. C'est un vrai bonheur que l'Ancien Testament, qui forme la littérature sacrée des Juifs, contienne précisément, dans les livres historiques, plusieurs parties plus ou moins étendues provenant du royaume du Nord : elles nous montrent la famille d'Israël qui l'habitait sous un jour, à certains égards, beaucoup plus favorable que ne font les documents appartenant exclusivement à Juda. C'est naturellement une tâche très-importante pour la critique de rechercher si un récit ou une simple donnée historique vient, directement ou indirectement, de Juda ou d'Ephraïm. C'est surtout ici que se montre le caractère si complexe de l'Ancien Testament. Il convient donc d'y faire attention, d'autant plus que le Judaïsme, dans son égoïsme toujours croissant, est devenu de plus en plus étranger à ses frères du Nord, qui, il est vrai, se sont aussi de plus en plus éloignés et séparés de lui.

PENTATEUQUE ET JOSUÉ

Dans la première série des livres historiques, qui va jusqu'au deuxième livre des Rois, se distinguent surtout, par de nombreuses particularités, les cinq livres étroitement unis qu'on appelle la *Loi* (Tôrâ), le *Pentateuque* (1), ou encore les *livres de Moïse*. Comme le livre de Josué ne peut, en aucune façon, être séparé de ces livres, puisque non-seulement il raconte l'accomplissement de ce qui avait été annoncé dans le Pentateuque, mais repose essentiellement sur les mêmes documents historiques, nous rattachons à bon droit l'étude de ce livre à celle du Pentateuque.

Ces livres nous racontent l'histoire d'Israël jusqu'à l'établissement définitif de ce peuple en Palestine. Le premier livre de Moïse contient l'histoire des premiers temps, depuis la création jusqu'à l'immigration des chefs de tribus d'Israël en Egypte : il forme la préparation et l'exposition de tout le plan divin. Le deuxième livre raconte la sortie d'Egypte et les pérégrinations des Hébreux jusqu'au Sinaï : en outre, on y trouve pour la première fois des lois et des prescriptions ayant trait au service divin.

(1) Plus exactement : *la* Pentateuque, ἡ πεντάτευχος βίβλος, c'est-à-dire le livre en cinq parties.

L'exposé de la législation continue dans le troisième livre, qui a surtout rapport aux sacrifices et aux fonctions des prêtres. L'énumération des lois se termine dans le quatrième livre, qui nous fait connaître le dénombrement du peuple et ses longs voyages dans le désert, jusqu'à l'arrivée à l'ouest du Jourdain. Quelques lois sont encore intercalées dans le récit. Dans le cinquième livre, Moïse, avant sa mort, tient de longs discours au peuple; il l'exhorte et l'instruit, puis meurt après avoir établi Josué son successeur. Le livre de Josué raconte l'accomplissement de la promesse de Dieu, la conquête et le partage de Canaan.

Les Juifs nomment ordinairement chacun des cinq livres de la Loi d'après le premier mot du livre. Ainsi, ils donnent à la Genèse le nom de *Berêschît*, « Au commencement, » parce que ce mot est le premier du livre. Les noms gréco-latins, assez usités chez nous aussi, sont la *Genèse*, — « origine » du monde, racontée dans le premier chapitre; — l'*Exode*, — ou « sortie » d'Egypte; — le *Lévitique*, — à cause des lois relatives aux lévites et aux prêtres; — les *Nombres*, — pour le dénombrement placé en tête du livre; — le *Deutéronome*, — ou « Seconde législation, » parce que Moïse, dans ses dernières instructions au peuple, lui enseigne encore une fois les lois fondamentales. Le livre de Josué doit naturellement son nom au héros principal.

On peut voir déjà, par cet aperçu général, que ce n'est que dans un sens restreint et limité que ces livres peuvent être désignés comme livres historiques. Le premier livre est le seul où le fil du récit se conti-

nue presque sans interruption. La seconde moitié du deuxième livre, le troisième et le cinquième tout entiers ne renferment que très-peu de narrations. Dans les autres parties, le récit alterne avec d'autres sujets. Dans la pensée du dernier rédacteur, et dans l'opinion du peuple pour qui ces livres ont été écrits, le point capital et essentiel n'est certes pas la narration historique, mais bien la législation et l'édification religieuse. Toutefois, le Pentateuque contient encore mainte autre chose. A peine existe-t-il un genre littéraire, appartenant à l'Ancien Testament, qui ne se présente aussi d'une façon quelconque dans le Pentateuque. Nous y voyons surtout beaucoup de morceaux poétiques et d'espèces très-diverses. On peut même, en un certain sens, faire une place dans la littérature prophétique à quelques parties, comme le cantique de Moïse (Deutéronome XXXII). Le Pentateuque est, pour ainsi dire, la quintessence de toute la littérature hébraïque. Les sujets et les tons y présentent de profondes variétés. Prescriptions détaillées pour les sacrifices, lois civiles, exhortations éloquentes, courts récits esquissés à grands traits, descriptions étendues pleines d'une vie et d'une fraîcheur toujours nouvelles, énumérations faites avec un art systématique, et, avec tout cela, la plus belle poésie. En un mot, le Pentateuque est un monde en petit.

Certes, personne ne mettrait en doute qu'un pareil livre ne fût l'œuvre d'hommes et de temps fort divers, si une vieille tradition, adoptée par l'Eglise, ne nommait avec précision un seul et unique auteur. Le plus ancien témoignage certain, désignant le Pentateuque comme « Livre de Moïse, » ou « Loi de

Digitized by Google

Moïse, » ne remonte pas plus haut qu'au temps d'Esra (Néh. XIII, 1); mais il est probable que cette croyance était beaucoup plus ancienne. Peut-être même était-elle répandue depuis l'époque où, sous le règne de Josias, — vers la fin du septième siècle avant Jésus-Christ, — le livre de la Loi fut découvert (1). Le Nouveau Testament suppose que Moïse en est l'auteur (2) et, jusqu'en ces derniers temps, cette opinion a prévalu chez les Juifs et chez les chrétiens sans être contestée.

Nous n'attachons aucune importance à la polémique engagée contre cette croyance par quelques gnostiques ennemis des Juifs, qui, s'appuyant sur des arguments dogmatiques, et non sur des raisons scientifiques, rejetaient tout d'abord l'origine divine de la loi juive, et niaient qu'elle descendît de Moïse. D'un autre côté, au moyen âge, quelques doutes timides s'élevèrent chez plusieurs rabbins d'un esprit réfléchi, et d'un savoir étendu, contre l'opinion qui attribuait tout le Pentateuque à Moïse. A l'époque de la Réformation, de pareils doutes furent exprimés en Allemagne. Aujourd'hui, les recherches de la critique et les résultats scientifiques établissent, d'une manière absolue, qu'il ne faut plus songer à regarder Moïse comme l'auteur du Pentateuque. Les défenseurs de la vieille opinion ont beau vouloir la rajeunir par un vain étalage de science spécieuse : ils ne partent jamais de raisons scientifiques, mais d'arguments dogmatiques. Ce qui les préoccupe, ce n'est ni la vérité, ni la science, mais l'autorité de la doctrine

(1) V. plus bas.
(2) Cf., par exemple, Rom. x, 15 : « Moïse écrit. »

de l'Eglise. Avant d'avoir cherché, ils sont déjà sûrs du résultat. Que sont pour eux les recherches de la critique, sinon un vain travail et une œuvre superflue? Ils croient, parce que c'est écrit.

L'opinion d'après laquelle Moïse aurait été l'auteur du Pentateuque est, comme nous l'avons dit, insoutenable. A la fin du Pentateuque on raconte la mort de Moïse, et il est fait allusion aux temps postérieurs à Moïse dans les mots : « Et il ne s'éleva plus aucun prophète en Israël comme Moïse, etc. » (Deutéronome, XXXIV, 10). Si, pour tourner la difficulté, on fait ajouter par Josué les huit derniers versets du livre de Moïse, comme l'imagine déjà le Talmud, on fait une supposition purement arbitraire, car les mots : « Et il ne s'éleva plus aucun prophète » etc. indiquent évidemment un état de choses bien postérieur à la mort de Moïse. L'opinion de l'Eglise, d'après laquelle Moïse aurait écrit ces mots comme prophète, est au moins conséquente. En effet, je ne vois pas pourquoi, si Dieu se servait de Moïse comme d'un instrument aveugle pour mettre par écrit ses révélations, il n'aurait pas pu tout aussi bien raconter l'avenir que le passé par la bouche du prophète. Il n'était sans doute pas plus facile à l'écrivain de relater la création du monde que sa mort. Assurément Moïse aurait tout aussi bien pu écrire, comme prophète, les livres d'Esra et de Néhémie, le premier livre des Makkabées ou les commentaires de César. Il reste toujours pour l'opinion ecclésiastique une grande difficulté. Si les mots : « Et il ne s'éleva plus », etc. sont une prophétie, elle est déjà convaincue de fausseté par le christianisme, et, pour ce

qui est du judaïsme, on peut sûrement prévoir qu'elle ne manquera pas d'être un jour ou l'autre réfutée par l'événement. Car, pour les chrétiens, le Christ, et, pour les Juifs, le Messie attendu, sont au moins égaux à Moïse. Nous laissons aux croyants, pour qui la lettre est sacrée, le soin de se tirer de cette difficulté. Pour nous, nous croyons fermement qu'un homme ne peut avoir raconté sa propre mort.

De même ces mots: « Et ce sont les rois qui ont régné dans le pays d'Edom, avant que les enfants d'Israël eussent un roi » (Genèse, XXXVI, 31), ne peuvent avoir été écrits qu'à une époque où la royauté avait été introduite dans Israël, c'est-à-dire de longs siècles après Moïse. On peut en dire autant de cette promesse mise dans la bouche de Dieu, que de la descendance directe d'Abraham « sortiront des rois » (Genèse, XVII, 6; XXXV, 11).

Dans le Pentateuque, on parle partout de Moïse, comme des autres personnages, à la troisième personne. On ne rencontre « je » que là où on fait expressément parler Moïse : il en est de même encore pour tous les autres personnages. Le livre lui-même n'a pas la moindre prétention d'avoir été écrit par Moïse, et, sans les longs discours que tient le prophète dans le Deutéronome, jamais on ne serait arrivé à cette idée malheureuse qui, d'ailleurs, n'a pu s'enraciner profondément dans les esprits qu'à une époque tout à fait étrangère à la critique. Pour nous, l'opinion qui fait de Moïse l'auteur du Pentateuque, reposât-elle sur des témoignages beaucoup plus anciens et beaucoup plus dignes de foi, ne nous en paraîtrait pas moins impossible à soutenir, quand ce ne

serait qu'à cause des miracles et des contradictions que nous rencontrons dans le récit des événements et des faits mêmes qui sont particuliers à Moïse. Certes, on imagine difficilement comment des critiques sensés peuvent encore croire qu'un disciple immédiat de Jésus, Jean, même parvenu à un âge très-avancé, ait à ce point perdu tout souvenir clair, et, en même temps, ait si bien gardé toute la force de son intelligence, qu'il ait pu de bonne foi attribuer à son maître impossibilités sur impossibilités, et lui faire exposer en de longs discours artificieusement travaillés tout le système théologique de son disciple : mais, en vérité, ce serait aller trop loin que de soutenir que Moïse a lui-même raconté les miracles accomplis en Egypte, le passage de la mer Rouge, ses rapports avec Dieu et tant d'autres merveilles, et cela en divers récits qui se contredisent, alors qu'il s'adressait à ses contemporains, qui pouvaient contrôler exactement la véracité de ses paroles.

Maintenant que nous voici délivrés de la foi traditionnelle à cet égard, et que nous refusons de reconnaître Moïse au moins comme l'auteur de la plus grande partie du Pentateuque, allons plus loin, et demandons-nous s'il nous reste quelques parties étendues qui paraissent provenir de lui-même. Des savants modernes ont souvent répondu affirmativement à cette question. Ils ont considéré, non pas les récits, mais les lois, sinon dans leur ensemble, au moins en grande partie, comme étant réellement l'œuvre de Moïse. Cette opinion n'est guère plus favorable au principe dogmatique que celle qui nie absolument toute présence d'éléments mosaïques dans

le Pentateuque, car ce principe est absolu et ne peut admettre aucune restriction. Un reste de foi à l'autorité n'a pas de sens. Des arguments purement scientifiques peuvent seuls être ici invoqués. D'après le Pentateuque, les lois sont toujours données par Dieu à Moïse pour qu'il les fasse connaître au peuple. Dans le Deutéronome seulement Moïse parle sans s'appuyer directement sur Dieu. Or, ces lois diffèrent tellement entre elles et par la forme et par le fond, qu'il n'est pas possible de les considérer toutes comme provenant du même auteur. Quelques-unes d'entre elles se rapportent très-clairement à une époque beaucoup plus moderne, et l'on reconnaît ainsi que, au moins pour un grand nombre de lois, l'autorité de Moïse n'est citée que pour la forme, tout aussi bien que la mention qui est faite de Dieu comme du véritable législateur. Une étude plus approfondie nous montre qu'une foule de prescriptions résultent de points de vue particuliers très-précis et appartiennent à une époque beaucoup plus rapprochée, qu'elles étaient d'abord purement théoriques, et que, bien qu'attribuées toujours à Dieu et à Moïse, on ne leur a reconnu une valeur pratique que longtemps après le retour de la captivité de Babylone. La désignation habituelle perd donc toute son importance, et, pour pouvoir reconnaître l'origine des lois, nous sommes réduits aux seuls secours que nous fournit l'étude du texte. On pourrait croire d'ailleurs qu'il nous a été conservé un nombre considérable de lois authentiques provenant de Moïse qui, dans la tradition israélite telle que nous la connaissons, est toujours le grand législateur dans la bouche duquel

sont placées les prescriptions. Mais cette attente est complétement trompée. Plus nous apportons d'exactitude dans ces recherches, et mieux nous reconnaissons que ce qui nous apparaissait d'abord comme mosaïque dans les lois est une forme choisie avec intention et cherchée par des écrivains plus modernes. Ainsi, par exemple, lorsqu'il est question du camp des Israélites et de leur tente sacrée (la tente d'assignation), c'est en réalité la cité de Jérusalem ou tout le pays d'Israël et le temple de Salomon qu'on a en vue. Si l'on reporte les lois au temps où les Israélites erraient dans le désert, c'est là assurément une forme très-naturelle. Mais, précisément, les lois excluent en général le séjour dans le désert où le peuple devait se nourrir de la façon la plus misérable. Presque toutes supposent clairement un peuple agriculteur, qui, parmi ses animaux domestiques, a surtout des bœufs et des ânes, espèces qui n'auraient pu se développer dans le désert. Elles ont trait en grande partie à un culte brillant, riche en sacrifices, avec un centre fixe et stable: toutes choses auxquelles on n'aurait jamais pu songer avec la vie nomade dans un désert des plus arides. En somme, la manière de vivre que nous voyons ici est toute différente de celle qui existait au temps de Moïse. L'état des esprits que l'auteur suppose est aussi en partie tout autre que celui que nous pouvons imaginer pour cette époque. La défense plusieurs fois répétée d'adorer Dieu sous la forme d'une image est particulièrement ici une pierre d'achoppement, car la science moderne a de bonnes raisons pour admettre un tel culte comme une nécessité dans les temps antiques.

Il devient dès lors impossible d'attribuer les dix commandements à Moïse (1), bien qu'il paraisse d'ailleurs vraisemblable de lui attribuer au moins ces quelques principes essentiels et concis de la religion et de la morale d'Israël. Il faut en retrancher naturellement les longues additions et les explications dont ces commandements sont pourvus dans leurs deux rédactions quelque peu en désaccord (Exode, xx, et Deutéronome, v). L'autorité qui attribue ces lois en général à Moïse une fois convaincue de fausseté, nous ne devons plus supposer cette origine mosaïque pour aucune loi en particulier, mais nous devons pour chacune en réclamer la preuve. Or, je doute fort que cette preuve puisse être rigoureusement fournie pour une seule loi. Dans mon opinion, un petit nombre seulement de courtes prescriptions, au moins pour le fond, mais difficilement pour la forme, *peuvent* provenir de Moïse. Cette origine n'est certaine pour aucune, et, pour le plus grand nombre sans comparaison, elle peut être démontrée fausse. En général, la critique appliquée au Pentateuque constate que cette image de Moïse, si pleine de grandeur et de vie, que nous trouvons surtout dans l'Exode et dans les Nombres, n'a malheureusement aucun trait historique, et n'est dans son ensemble qu'une superbe création d'un écrivain postérieur. Pour retrouver le Moïse historique il ne nous reste que très-peu de traces certaines. En réalité, tout ce que nous savons sur Moïse se réduit à dire qu'il a été le guide d'Israël lors de la sortie d'Egypte et qu'il a donné une impulsion puissante au

(1) « Tu ne feras aucune image, ni aucune ressemblance, » etc.

développement religieux de son peuple. Voilà les points sur lesquels s'accordent les traditions diverses qui, pour tout le reste, sont d'ailleurs si fortement en contradiction. Il ne me semble pas juste de les mettre en doute avec quelques savants modernes, car nous avons en leur faveur au moins un témoignage égyptien tout à fait indépendant.

Nous avons vu que le Pentateuque forme un tout composé d'éléments très-différents, qui de prime abord indique une grande diversité d'origine. Convaincus comme nous le sommes que Moïse ne peut être l'auteur de cette grande œuvre, nous serons d'autant moins tentés d'en supposer l'unité primitive. Nos doutes sont d'ailleurs pleinement justifiés par l'examen critique. Non-seulement nous trouvons dans le Pentateuque beaucoup de répétitions, de fortes contradictions, des morceaux à l'état de fragments, des différences frappantes dans l'exposition et dans le langage, qui excluent toute unité d'origine, mais nous remarquons aussi plus d'une fois des parties séparées se rattachant si clairement les unes aux autres, par le fond et par la forme, qu'elles doivent nécessairement avoir été empruntées à une source commune, tandis que ce qui les sépare ne peut avoir la même provenance. Plus nous nous appliquons à cet examen, et plus nous découvrons qu'un nombre assez restreint de documents originaux constitue en partie tout le Pentateuque et le livre de Josué, et que l'œuvre entière est composée de ces documents combinés et disposés en forme de mosaïque. Séparer de nouveau les fils de cette trame, restituer les éléments primitifs, voilà la tâche de la critique. Natu-

rellement il reste toujours à considérer avec attention combien l'auteur ou plutôt le compilateur a changé aux expressions des textes qu'il avait sous les yeux; ce qu'il peut y avoir ajouté d'après ses propres réflexions; enfin, s'il n'a pas admis par hasard quelques autres morceaux qui ne proviennent pas de ses sources principales. Il faut aussi songer qu'il est possible qu'un morceau isolé ait été intercalé çà et là plus tard dans l'œuvre terminée. La critique n'est pas encore en état de répondre entièrement à toutes ces questions. Les hypothèses des critiques les plus attentifs et les plus sagaces diffèrent encore sur beaucoup de points, et non pas toujours sur des points accessoires. Cependant sur ce terrain aussi plus d'un beau résultat a déjà été atteint. Un certain accord règne entre tous les critiques célèbres sur les questions essentielles.

Depuis longtemps déjà quelques savants avaient admis pour le Pentateuque une origine diverse, mais personne ne s'était aventuré à suivre cette donnée jusque dans ses moindres détails. Enfin un amateur, un médecin français nommé Astruc, prit en main cette tâche au moins pour le premier livre de Moïse, et publia ses résultats dans le livre intitulé : « Conjectures sur les mémoires originaux Dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Bruxelles, 1753. » Astruc partit encore de la croyance qui faisait de Moïse l'auteur du Pentateuque, mais, grâce à cette heureuse inconséquence par laquelle le sens commun émousse si souvent le tranchant des propositions dogmatiques, il supposa avec quelques-uns de ses devanciers que Moïse avait eu des docu-

ments originaux pour l'époque qui l'avait précédé, et partant pour tout le livre de la Genèse. Il remarqua que, dans la Genèse, les noms de Dieu alternent d'une façon surprenante, que, dans certaines parties, on lit simplement le nom « Dieu » (Elôhîm), dans d'autres le nom propre Jahwé (1), et que, à ces changements alternatifs se joignaient d'autres différences. Cet esprit fin et pénétrant en vint à penser que ces différences provenaient simplement de l'emploi alternatif et textuel de deux documents originaux, et plus il approfondit, plus il se confirma dans cette opinion. Des difficultés de plus d'un genre lui firent encore adopter quelques autres fragments originaux, mais le point important resta toujours pour lui la séparation et la distinction des deux sources principales. Quelque nombreuses que soient les erreurs commises par Astruc dans ce premier essai, quelque faible approbation que puissent trouver aujourd'hui quelques-unes de ses hypothèses, il ne lui en reste pas moins l'immortel mérite d'avoir ouvert la voie et résolu une série de questions importantes.

A Astruc se rattache un grand nombre de critiques presque exclusivement allemands, connus et inconnus. Les opinions d'Astruc furent outrées et transformées, parfois aussi complétement altérées. Quelques critiques se proposèrent comme but spécial de retrouver le plus grand nombre possible de documents originaux tout à fait fragmentaires. Le mérite essentiel d'Astruc, qui consiste à avoir démontré l'existence de documents continus et déve-

(1) Prononcé à tort Jéhowâh. Luther, d'après ses devanciers, traduit « le Seigneur. »

loppés dans le Pentateuque, ce mérite fut perdu et entièrement ignoré par les partisans de l'hypothèse des fragments. Toutefois, ce point de vue sur l'origine du Pentateuque a été depuis longtemps abandonné. Il est à peine besoin de faire remarquer que les opinions d'Astruc avaient dans l'intervalle subi une transformation importante à mesure que se répandait de plus en plus la conviction que Moïse ne pouvait être l'auteur du Pentateuque. Parmi les savants modernes qui ont acquis des titres importants par le progrès qu'ils ont fait faire à la critique des sources du Pentateuque et du livre de Josué, nommons ici seulement de Wette, Tuch, Ewald, Hupfeld, Knobel, Schrader et Graf. En somme, les recherches se sont tournées trop exclusivement vers la Genèse, car on ne peut obtenir un résultat certain sur une partie quelconque du Pentateuque sans en embrasser l'ensemble. A côté de ces critiques, il n'a point manqué jusqu'à ce jour d'apologistes qui cherchent à ne pas abandonner l'antique point de vue ecclésiastique. Ce n'est pourtant guère plus possible aujourd'hui. Le plus sévère orthodoxe lui-même, pourvu qu'il soit parfaitement honnête homme, comme Delitzsch, fait ici comme ailleurs à la critique certains aveux secrets qui détruisent et ruinent radicalement le principe sur lequel repose l'autorité du Nouveau Testament et de l'Eglise.

Naturellement, nous ne voulons point fatiguer les lecteurs en leur énumérant toutes les opinions diverses qui se sont produites au sujet des sources du Pentateuque. Il nous faudrait aussi entrer dans trop de détails, si nous voulions exposer les points sur les-

quels la critique moderne est à peu près d'accord, ou même notre propre opinion sur toutes ces questions. Contentons-nous de démontrer plutôt, par quelques exemples d'une importance capitale et capables de produire la conviction, que ce qui nous détermine ici, ce n'est pas l'arbitraire, mais bien des preuves et des arguments scientifiques.

Dès le commencement de la Genèse, nous trouvons une double histoire de la création. La première, à partir du chapitre I, 1, jusqu'au chapitre II, 4 (ou plus exactement jusqu'à la première moitié seulement de ce verset), nous donne, dans un ordre rigoureusement systématique, l'énumération des travaux de la création, le tout à grands traits, avec des formules arrêtées et sans détail pittoresque. La seconde, qui commence avec le chapitre II, 5 (ou plutôt II, 4 *b*, le commencement du deuxième récit étant fondu avec le premier), ne dit que quelques mots de la création du monde, mais s'étend sur celle du premier couple, et, sous forme de narration, s'applique à donner une solution approfondie au problème moral de l'origine du péché et du mal. Dans cette deuxième histoire, le ton est tout à fait autre que dans la première. L'ordre systématique manque; par contre, le style est beaucoup plus coulant, beaucoup plus vif et animé. Les deux récits s'accordent sur certains points essentiels. Tous deux disent, par exemple, que c'est Dieu seul qui a appelé le monde à l'existence; qu'à l'origine, un seul couple humain a été créé, dont l'homme portait le nom d'âdâm, « homme, » etc. Mais il y a aussi de grandes différences. Ainsi, d'après le premier récit, Dieu crée en des jours distincts, d'abord

les plantes, puis les animaux, et ceux-ci selon leurs diverses espèces, les uns après les autres, puis enfin l'homme. D'après le second récit, l'homme est créé le premier, puis les plantes, et enfin les animaux. Puis, pour passer sur les petites différences, d'après le chapitre I, Dieu crée en une fois le premier couple, tandis que le chapitre II fait ressortir avec force que l'homme était d'abord seul. Le second récit attache une grande importance au lien moral entre les deux sexes, et ne fait donner la femme à l'homme, qui soupire après un compagnon, que lorsque la société des animaux créés dans l'intervalle ne lui a pas suffi. Pour l'homme exempt de préjugés, aucun essai d'harmonie ne saurait effacer de pareilles différences. Le second récit de la création de l'homme, alors que Dieu a déjà observé son jour de repos, n'est-il pas une preuve évidente que nous avons ici deux narrations indépendantes l'une de l'autre? Il ne reste à l'orthodoxe qu'une échappatoire : il doit admettre que le couple nommé dans le premier chapitre est tout autre que le couple nommé dans le second, et il s'ensuit naturellement que les animaux du paradis (II, 19) sont aussi d'autres animaux que ceux qui ont été créés le cinquième et le sixième jour (I, 20 et suiv.). Certes, à des époques déjà éloignées, on s'est décidé plus d'une fois à admettre deux couples; mais on n'imagine guère aujourd'hui que nos orthodoxes aient la fantaisie de saisir cette ancre de salut pour se mettre à l'abri des orages de la critique.

Nous pouvons donc le dire : dès le seuil de la Genèse, deux sources distinctes, pour le moins, sont en présence. Tout d'abord, nous devons admettre que le

second récit n'a pas été simplement ajouté par son auteur pour compléter le premier, mais qu'il en est tout à fait indépendant. Un compilateur d'une époque postérieure a bien pu juxtaposer ainsi de bonne foi des morceaux aussi disparates; un écrivain aussi original que l'auteur du second récit de la création en aurait été incapable. Ces rapprochements et ces comparaisons entre deux récits parallèles nous suivent à travers toute la Genèse et plus loin encore. Souvent ces deux récits sont d'accord sur des points essentiels, mais il y a toujours entre eux des différences radicales : ainsi, pour le déluge; pour la migration de Jacob en Mésopotamie, où, d'après l'un des deux récits, il se rend, d'après les conseils de ses parents, pour se chercher, selon l'usage de ses pères, une femme de sa race, tandis que, d'après l'autre récit, il fuit son frère Esaü; pour les miracles et les plaies d'Egypte, au nombre de neuf ou plutôt huit d'après l'un des récits, d'après l'autre au nombre de six, qui sont, en grande partie, compris dans les neuf, mais qui diffèrent beaucoup dans le détail (1), etc., etc. C'est ainsi encore que les deux séries de patriarches nés avant le déluge, dont l'une va depuis Adam par Seth jusqu'à Lamech et Noé (Gen. v), tandis que l'autre va depuis Adam par Caïn jusqu'à Lamech, et primitivement aussi jusqu'à Noé (Gen. iv), offrent une telle ressemblance dans les noms, que, depuis longtemps déjà, on n'y a trouvé qu'une même série

(1) La transformation de la verge en serpent, qui, dans un des récits, est un des miracles accomplis en Egypte (Exode vii, 8 et suiv.), est dans l'autre récit reculée à une époque un peu antérieure (Exode iv, 2 et suiv.).

de noms mythiques sous une forme un peu différente.

La conformité des deux narrations a d'ailleurs, pour nous, plus d'intérêt que leur différence. Les points sur lesquels elles s'accordent, nous devons les considérer comme des éléments véritables d'une tradition populaire, tandis que les divergences doivent être attribuées, très-souvent au moins, aux récits individuels des divers narrateurs.

La séparation bien distincte des deux grandes sources principales de la Genèse et des livres suivants, voilà le premier résultat. Nous reconnaissons clairement dans l'une un écrit dont l'unité est évidente, et qui montre partout le même système et les mêmes procédés que nous avons notés dès le premier chapitre de la Genèse : narrations brèves, à grands traits, sans description ni ornement, une certaine lourdeur et une certaine prolixité dans l'expression, un goût marqué pour l'énumération des noms et des nombres. On est ici surtout frappé par la chronologie rigoureusement systématique, — bien que naturellement fictive, — qui commence avec la création. Ce document attache une grande importance au développement graduel. Voilà pourquoi il fait révéler le plus haut nom de Dieu, *Jahwé*, non pas aux patriarches, mais seulement à Moïse. Jusqu'au moment où Dieu révèle ce nom (Exode VI, 2 suiv.), il évite absolument de le désigner ainsi ; ensuite il emploie ce nom exclusivement. De là cet emploi alternatif des noms de Dieu dans la Genèse qu'Astruc le premier remarqua et nota avec exactitude.

La seconde source principale n'est pas aussi homo-

gène : on y distingue de nouveau deux écrits originaux dont nous ne voulons pas exposer ici en détail les rapports parce qu'ils ne sont pas encore sûrement et définitivement établis, mais qui, sans aucun doute, avaient déjà subi un travail de remaniement pour former un tout assez étroitement lié avant d'être réuni plus tard à l'écrit que nous venons de caractériser. L'un des auteurs de ces deux œuvres, celui qui dans tout le Pentateuque ne dit pas « Jahwé » mais simplement « Dieu », appartient certainement au royaume du Nord. Joseph, le père mythique des deux tribus dominantes Ephraïm et Manassé, est pour lui le point lumineux de l'époque antémosaïque, de même que la mère de leurs tribus, Rachel, est la femme préférée de Jacob. Dans l'autre récit, au contraire, c'est Léa, la mère de Juda, qui est favorisée, et qui, à l'exclusion de Rachel, a seule l'honneur d'un tombeau dans la caverne des patriarches (Genèse, XLIX, 31). L'histoire de Joseph, tracée de main de maître, et qui lui appartient presque complétement, nous montre quelle habileté et quel talent de conteur possède cet écrivain d'Ephraïm.

Ces trois documents principaux peuvent être suivis à travers les quatre premiers livres. Toutefois, comme nous en avons déjà fait la remarque, le récit systématique que nous avons caractérisé en premier lieu et que nous appellerons, avec d'autres critiques, l'*écrit fondamental*, — ce qui ne veut pas dire que tout le reste ne soit que complémentaire ou de moindre importance, — ce récit se laisse plus facilement isoler que les éléments de deux sortes qui constituent la seconde partie principale de la Genèse et des livres

suivants. C'est à l'écrit fondamental, qui, déjà dans la Genèse, contient quelques points de législation que l'auteur, après mûre réflexion, ne craint pas de reporter à l'époque antémosaïque, comme les prescriptions contre l'effusion du sang (Genèse IX, 3 et suiv.) et surtout la loi capitale de la circoncision (Genèse XVII), c'est à cet écrit que, dans ma conviction, appartient le grand nombre des lois rituelles formulées de la même façon qui remplissent en particulier le Lévitique. C'est encore l'écrit fondamental qui donne, avec une prolixité fatigante, une longue description de la construction de la tente d'assignation et de l'économie de tout le culte divin ainsi que du dénombrement du peuple. Partout on y reconnaît, grâce à une étude plus approfondie, des préoccupations purement théoriques servant de point de départ pour montrer, d'une façon d'ailleurs parfaitement consciente, ici sous forme de récits, là sous forme de lois, l'image idéale de l'Etat et du culte israélite telle qu'elle n'a jamais existé en réalité, telle qu'elle n'aurait jamais pu exister. On peut en dire autant de la disposition de la tente d'assignation avec cette extrême profusion de métaux précieux et autres richesses, des dénombrements singulièrement exagérés des Israélites, etc., etc. On ne saurait montrer trop de circonspection lorsqu'on veut se servir de ces données comme base pour étudier la situation réelle d'Israël. Du reste, dans cet écrit fondamental, on remarque une tendance très-prononcée en faveur des prêtres en possession du sanctuaire central; or, l'auteur ne pouvait avoir en vue que les prêtres de Jérusalem dans le temple de Salomon.

En général, dans l'écrit fondamental, le récit est relégué au second plan. La plupart des narrations proviennent des autres sources, qui donnent bien aussi à l'occasion quelques lois, mais beaucoup plus brièvement et beaucoup moins systématiquement; elles attachent bien moins d'importance au côté extérieur du culte et s'appuient évidemment en partie sur de très-anciens livres ou au moins sur des articles de droit formulés avec précision.

Malgré les remaniements postérieurs, on peut encore reconnaître que dans le livre de Josué aussi le rapport des diverses sources historiques entre elles était essentiellement le même que dans les quatre premiers livres du Pentateuque. L'écrit fondamental qui, partout, a en vue surtout la description d'un état de choses dominé par une législation purement idéale, ne racontait la conquête du pays que brièvement, donnait ensuite des listes étendues sur le partage de la Palestine entre les tribus d'Israël, puis, autant qu'on peut le reconnaître, il terminait par une conclusion en peu de mots. Au contraire, les autres récits racontaient plus en détail la conquête même, et, en particulier, faisaient voir plus clairement que cette conquête n'avait pas été le moins du monde une conquête rapide, terminée d'un seul coup, mais bien une entreprise qui avait duré des siècles, le résultat lent et graduel de nombreux efforts partiels interrompus par de nombreux revers. On reconnaît encore avec quelle prédilection l'écrivain du royaume du Nord décrit Josué, le héros d'Ephraïm. De même, à la fin du livre comme déjà dans la Genèse, il célèbre Sichem, la vieille capitale de la tribu de Joseph, tandis

que l'écrit fondamental exalte volontiers Ebron, l'ancienne capitale de Juda.

Ainsi, nous pensons que l'écrit fondamental a été réuni en un tout avec l'autre grande source historique, composée déjà elle-même de deux éléments, par un écrivain plus moderne que l'on appelle avec raison le *rédacteur*. Ce rédacteur travaillait heureusement d'une façon très-mécanique, sacrifiait le moins possible les expressions, et ne supprimait que là où il trouvait des contradictions qui sautaient aux yeux ou des répétitions textuelles se suivant immédiatement. Il a bien çà et là un peu mis la main, modifié quelque petite chose, ou fait une addition en vue de l'harmonie; mais l'extrême timidité qu'il montrait en tout se manifeste bien dans le soin qu'il prend de reproduire les mots des divers documents originaux sans presque y rien changer, par exemple, pour les noms de Dieu. Une compilation aussi mécanique a seule pu nous permettre de pousser la distinction entre les deux principales sources historiques souvent jusqu'à des moitiés de versets, même jusqu'à des mots isolés, et de reconnaître pour des parties entières le lien et l'enchaînement primitif. Certes, il ne nous est pas toujours possible de poursuivre ces distinctions jusqu'aux dernières limites avec une telle rigueur. Parfois la continuité des récits ne peut être rétablie, parce que les documents ne nous ont souvent été conservés qu'avec des lacunes. Mais, en général, les résultats obtenus sont considérables, surtout dans la Genèse. Ce qui est plus difficile, c'est de séparer et d'isoler nettement les deux éléments principaux unis de bonne heure par un lien organique

qui constituent la seconde grande source historique.

Nous ne rechercherons pas si, dans les quatre premiers livres, il se trouve encore quelques parties qui aient été prises ailleurs par le rédacteur ou qui aient été plus tard interpolées. Sur ces questions, les opinions diffèrent encore beaucoup, surtout pour ce qui concerne l'origine de quelques morceaux des derniers chapitres du Lévitique.

Le cinquième livre, le *Deutéronome*, a un caractère qui le distingue essentiellement du reste du Pentateuque. Nous y voyons Moïse, au terme de sa carrière, et lorsque l'approche de sa mort lui a déjà été annoncée, tenant au peuple de longs discours. Il exhorte Israël de toute son âme à obéir à Dieu et à ses commandements, il énumère encore une fois en partie ces commandements, il y ajoute quelques nouveaux préceptes, et confirme ses paroles par la promesse d'une riche bénédiction comme prix de l'obéissance, et par des menaces terribles comme châtiment de l'infidélité. A côté d'un sentiment d'une grande douceur, profondément humain, ce livre témoigne aussi d'une résolution et d'une énergie farouche dès qu'il s'agit de conserver dans sa pureté la religion d'Israël. Un certain idéalisme règne dans tout le livre. Comparé aux livres précédents, le Deutéronome atteste un progrès évident du développement religieux. On y reconnaît clairement l'influence des grands prophètes sur l'auteur. La mise en scène de Moïse comme orateur n'est naturellement qu'une forme littéraire. Les discours qu'on lui prête supposent un état d'Israël tout différent de celui qui existait à l'époque de Moïse. Le temps où Moïse allait mourir convenait très-peu au

fond, on en conviendra, pour de longs discours. Pour moi, je sais aussi peu comment on doit faire pour s'imaginer que de tels discours ont été adressés à tout un peuple que je suis peu en état de comprendre comment ils auraient pu être conservés par écrit. Aussi s'accorde-t-on généralement à reconnaître que le Deutéronome a été composé beaucoup plus tard que la plus grande partie du Pentateuque.

Or, le deuxième livre des Rois (XXII, 3 suiv.) nous raconte que, dans la dix-huitième année du roi Josias (622 av. J.-C.), le grand prêtre Hilkia et le « scribe » Safan auraient découvert dans le Temple et porté au roi le « livre de la Loi » ou le « livre de l'Alliance. » A la lecture de ce livre, le roi aurait été saisi d'une terreur violente, et, pour se conformer aux prescriptions du livre, il aurait organisé sur-le-champ une réforme complète du culte et de la vie dans Israël. Tout cela convient particulièrement au Deutéronome, dont les terribles menaces contre le culte des idoles et contre toute idolâtrie pouvaient bien effrayer le roi. On ne trouve qu'isolément dans le reste du Pentateuque des morceaux de ce genre. La concentration du culte dans l'unique sanctuaire de Jérusalem, qui fut accomplie sous Josias, a aussi pour fondement le Deutéronome, qui attache une grande importance à cette concentration et qui enseigne même les moyens qui peuvent la rendre possible dans la pratique. Il permet en effet, contrairement aux vieilles coutumes, de manger des animaux qni ont été égorgés simplement, sans les cérémonies du sacrifice. De plus, quelques indices dans le fond et dans la forme semblent indiquer que le Deutéronome

Digitized by Google

a été précisément composé vers ce temps. Il n'est pas invraisemblable de croire qu'il a été écrit dans le but de provoquer une réforme comme celle qui a eu lieu alors. La circonstance que le grand prêtre trouve ce livre dans le temple plaide encore en faveur de cette opinion. De même, le livre ne peut guère avoir été composé ailleurs qu'à Jérusalem. En tous cas, puisque Moïse, comme nous l'avons vu, ne peut avoir tenu ces discours, le livre porte un faux nom d'auteur. Nous ne devons point juger de pareils procédés chez les Hébreux comme nous ferions aujourd'hui chez nous. L'auteur du Deutéronome savait que, dans l'intérêt de son noble but, il pourrait exercer une influence bien plus considérable sous le nom de Moïse que sous le sien propre, et, en un temps où les droits d'auteur n'existaient pas encore, il était suffisamment justifié de prendre un nom étranger.

Ce qui confirme encore cette opinion, c'est qu'à partir de cette époque, quelques écrivains, particulièrement Jérémie, font un usage bien évident du Deutéronome, tandis qu'on ne trouverait pas auparavant le moindre indice d'un écho de ce livre. La langue, un peu lâche, mais pleine de chaude onction et d'ardentes exhortations, a aussi exercé une grande influence sur les écrivains postérieurs, et a souvent été imitée par eux. Elle est si originale, elle se distingue tellement du style usité dans les livres plus anciens du Pentateuque, que nous pouvons distinguer et séparer avec précision les morceaux où l'auteur du Deutéronome commence à écrire et le point où il s'arrête.

Il nous est ainsi permis d'affirmer avec certitude

qu'il a encore remanié tout le livre de Josué et qu'il lui a donné sa forme actuelle. Il ne s'est pas contenté, en effet, de mettre dans la bouche de Moïse de longs discours; il a conservé aussi, de l'œuvre du rédacteur, le récit où était racontée la fin de la carrière de Moïse et l'époque de Josué. Mais il a remanié ces parties de l'ouvrage antérieur d'une manière toute personnelle, si bien que les documents ne nous apparaissent plus que dans leurs contours et, çà et là seulement, avec leurs expressions originelles. En général, sa méthode de remaniement est si libre, qu'il ne se sert des textes que comme de matériaux qu'il met ensuite en œuvre comme il l'entend. L'auteur du Deutéronome s'attache beaucoup moins à raconter l'histoire et à décrire le partage du pays qu'à poursuivre son but purement religieux. Aussi prodigue-t-il souvent les exhortations, et, tandis qu'en maintes parties il abrége les vieux livres, il les allonge en d'autres d'une façon tout individuelle dès qu'il y voit un avantage pour son but parénétique. Autant que pour n'importe lequel de ses devanciers, l'histoire est pour cet écrivain un moyen convenable d'exposer ses convictions religieuses. Aussi, même dans le récit des événements, ne se fait-il aucun scrupule de transformer les documents d'après sa propre manière de voir. Dans aucun des précédents livres du Pentateuque, l'auteur du Deutéronome n'a laissé trace de son passage. Si l'on considère en outre les contradictions parfois assez importantes du Deutéronome par rapport aux récits et aux prescriptions de ces livres, on ne saurait guère douter que l'auteur eût voulu écrire, non pas un morceau fait pour être

Digitized by Google

intercalé ou ajouté comme appendice, mais une œuvre indépendante, embrassant l'époque de la mort de Moïse et le temps de la conquête de la Palestine. Plus tard, peu après sans doute, on rattacha le Deutéronome aux quatre premiers livres, en supprimant les passages parallèles dans leur forme primitive. Peut-être a-t-on alors séparé Josué du Pentateuque pour en faire un livre à part.

Après le livre de Josué, on ne retrouve plus l'auteur du Deutéronome. Les traces de sa main qu'on a voulu retrouver dans les livres des Rois sont simplement le résultat de l'imitation; car, si l'on tient compte de la chronologie, il n'a pu facilement prendre part à la composition de ces livres. Il vaut mieux dire qu'avec le livre de Josué il a terminé son œuvre.

Le Deutéronome suppose évidemment les livres plus anciens du Pentateuque, et même, autant que nous pouvons le conjecturer par les rapports variés qu'il a avec les diverses sources historiques de ce dernier livre, son auteur possédait déjà dans leur ensemble et dans leur forme actuelle la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Le rédacteur des quatre livres et du Josué primitif doit donc avoir vécu avant lui, et les documents eux-mêmes doivent être encore plus anciens. Or, les plus vieux prophètes, comme Joel et Amos (vers 800 av. J.-C.), font déjà allusion à certains passages de ces écrits et établissent ainsi leur haute antiquité. Il est bien vrai que ces allusions ont plus rarement et moins sûrement trait à l'écrit que nous avons appelé fondamental, car son caractère devait, en général, moins exciter la sympathie des prophètes que celui des

autres documents; mais, alors même qu'on ne pourrait soutenir, comme on le fait aujourd'hui, que l'écrit fondamendal doit être nécessairement plus ancien que les autres sources historiques, il ne saurait pourtant et pour plusieurs raisons être beaucoup plus moderne. L'écrit fondamental suppose l'existence d'une royauté et d'un temple à Jérusalem avec un culte brillant et un nombreux clergé; il suppose également que l'état du culte tel qu'il était avant Salomon était passablement tombé dans l'oubli : or, tous ces caractères lui assignent comme date le dixième ou plutôt le neuvième siècle avant Jésus-Christ, et c'est à cette époque que doivent remonter les plus anciens éléments du Pentateuque. Bien que de beaucoup postérieure à Moïse, c'est encore là une époque très-reculée.

D'ailleurs nous avons déjà indiqué que tous ces écrits reposent sur des documents historiques encore plus anciens qu'ils reproduisent même souvent mot pour mot. Grâce à ce procédé, nous possédons des chants d'une très-haute antiquité. « Le livre des guerres de Jahwéh » est cité comme source pour un morceau de ce genre (Nombres, XXI, 14). De même on trouve cité dans Josué X, 13, « le livre du Juste, » dans lequel se trouvait aussi, d'après le deuxième livre de Samuel, I, 18, un chant de David qui, en tout cas, ne peut pas avoir été écrit avant l'époque de ce roi. De plus, les documents principaux mettaient aussi à profit de vieux livres de droit, dont les fragments, dans l'état où ils nous ont été conservés, portent maintes traces de remaniement, et d'autres ouvrages semblables. Mais, en somme, ces anciens documents écrits ou transmis oralement en formules immuables

ne sauraient entrer en comparaison avec la masse des traditions purement orales et des récits tout individuels des auteurs. Dans ma conviction, quelques-unes de ces vieilles poésies ont été composées par les écrivains eux-mêmes et mises par eux dans la bouche de leurs principaux personnages. L'auteur du Deutéronome a fait encore entrer dans son livre un chant prophétique étranger, mais qui n'était pas beaucoup plus ancien (Deutér. XXXII), et, sans doute de bonne foi, l'a attribué à Moïse lui-même.

Lors même que nous renonçons entièrement à retrouver des parties authentiques provenant directement de Moïse, nous sommes ramenés à son époque par des fragments de vieilles poésies (Nombres, XXI). Nous en arrivons ainsi à conclure que le Pentateuque est un monument du travail de longs siècles. Là même où nous ne pouvons plus indiquer quel était le texte des plus anciens documents, leur influence demeure incontestable. N'est-ce pas là, en réalité, avoir de cette œuvre une plus digne opinion que d'imaginer que le Pentateuque a été révélé à un seul homme, comme à un instrument aveugle ? Dans son ensemble le Pentateuque appartient sans aucun doute à l'époque des rois, et même, si l'on fait abstraction du Deutéronome, à la première partie de cette période.

Je ne vois aucun motif d'en reculer davantage la composition. Certes, depuis des siècles, on a vu souvent revenir l'opinion d'après laquelle Esra aurait pour la première fois terminé le Pentateuque. Esra passe aux

(1) Quelle folie, si, avec l'ancienne exégèse, nous nous imaginions que Moïse était l'auteur de ce livre, et qu'il aurait eu recours à un document écrit pour attester ses propres exploits!

yeux des Juifs pour le restaurateur de la loi, et, d'après les dates que nous possédons, rien n'est plus vrai, au moins si l'on entend par là qu'Esra est le point de départ du véritable judaïsme sévèrement attaché à la lettre, par le soin qu'il prit de faire du Pentateuque une loi civile et religieuse inviolable, quelque peu en harmonie que fussent à certains égards les prescriptions de ce livre avec un état de choses et des temps tout différents. Lorsqu'on a dit plus tard qu'Esra avait restitué par l'inspiration les livres saints perdus, c'était tout simplement une façon d'exprimer qu'il a réellement fait passer le Pentateuque dans la vie du peuple juif. Mais pour Esra lui-même le livre de la Loi est déjà un livre révélé et il gémit profondément de ne le point voir observé. Esra est un rénovateur, non un créateur. Un esprit créateur aurait certainement approprié un grand nombre de lois tout autrement aux nouveaux besoins du temps, il aurait supprimé tout à fait quelques prescriptions qui étaient devenues impossibles dans la pratique, ou même n'avaient jamais été pratiquées, parce qu'elles étaient toujours restées dans le domaine de la théorie. De ce que ce n'est qu'à l'époque d'Esra que certaines lois du Pentateuque ont commencé à être observées, il n'en faut pas conclure qu'elles n'ont été composées qu'en ce temps-là. C'est se tromper du tout au tout que de croire que les prescriptions du livre de la loi ont été, dès l'origine, introduites dans la pratique, ou que ce livre a jamais été un code du droit alors en vigueur. Il renfermait, au contraire, un grand nombre d'articles purement théoriques et qu'on ne pouvait songer à voir observés en réalité que lorsque le Penta-

Digitized by Google

teuque aurait obtenu la valeur d'un texte saint et inviolable. C'est Esra qui a le premier conquis cette autorité au Pentateuque, et, à ce point de vue, mais non pour la forme extérieure, il a vraiment mis la dernière main à cette législation.

Peut-être quelque lecteur sceptique se demandera-t-il si toutes ces distinctions et toutes ces séparations entre les diverses sources historiques ne sont pas une invention un peu arbitraire. Qu'en certains cas, comme celui des deux récits de la création, il y ait bien clairement deux morceaux d'origine et de provenance différentes, voilà qui est plus clair que le jour pour tout homme sans préjugés. Mais la question est autrement posée, quand les divers morceaux se croisent et s'enchevêtrent à la manière d'une mosaïque, si bien qu'au premier coup d'œil on croirait voir une narration ayant tous les caractères de l'unité, et où l'on ne remarque guère ordinairement qu'une façon de s'exprimer un peu prolixe : une attention plus pénétrante fait bientôt découvrir au moins deux récits parallèles. En pareil cas, la plus grande prudence ne nous garantit pas toujours contre les erreurs de détail, car c'est surtout en ces parties que le rédacteur s'est souvent appliqué d'une manière plus énergique à résoudre les difficultés évidentes. Cependant, même en des parties de ce genre, on peut parfois arriver à des résultats surprenants qui portent témoignage de leur justesse dans l'ensemble et dans l'enchaînement solidement établi des divers récits que l'on sépare comme indépendants. Nous en avons un exemple bien remarquable dans l'histoire du déluge dont nous avons deux narrations qui diffèrent par des traits fort

essentiels, mais qui ont été entièrement fondues par le rédacteur : la simple lecture doit convaincre tout lecteur non prévenu de la justesse et de la légitimité de ces distinctions critiques. Je regrette que ce morceau soit un peu long pour que je puisse le citer ici et le décomposer en ces deux éléments (1).

Je veux cependant analyser ainsi au moins une seule histoire présentant d'ailleurs tous les caractères de l'unité. Au chapitre XIII des Nombres, on raconte comment des hommes furent envoyés pour explorer le pays de Canaan. Voici le récit d'après une des sources, l'écrit fondamental.

Nombres XIII, 1. L'Eternel parla à Moïse et dit :

2. Envoie des hommes pour qu'ils explorent le pays de Canaan, que je veux donner aux enfants d'Israël; vous enverrez un homme par chaque tribu de leurs pères, — tous des chefs de tribu parmi eux.

3. Et Moïse les envoya du désert de Paran, selon la parole de l'Eternel; c'étaient tous personnages considérables entre les enfants d'Israël.

4. Et voici leurs noms etc. (ici suivent jusqu'au verset 15 les noms des douze hommes.)

16. Tels sont les noms des hommes que Moïse envoya explorer la contrée, et Moïse nomma Hôschéa fils de Noun : Josué.

* 17 (2). Moïse les envoya pour explorer le pays de Canaan.

(1) Voyez *Studien zur Kritik und Erklaerung der biblischen Urgeschichte*, par Eberh. Schrader (Zurich, 1863), p. 184 et suivantes.

(2) Les versets qui appartiennent en partie à l'un, en partie à l'autre récit, sont désignés par un *.

21. Et ils montèrent explorer le pays, depuis le désert de Thin jusqu'à Rehôb, vers Hamat.

25. Ils revinrent de cette exploration du pays, au bout de quarante jours.

* 26. Ils allèrent trouver Moïse, Aron et toute la communauté des enfants d'Israël, dans le désert de Paran.

* 32. Et ils décrièrent le pays qu'ils avaient exploré, en disant aux enfants d'Israël : « Le pays que nous avons parcouru pour l'explorer est un pays qui dévore ses habitants » (c'est-à-dire très-malsain), etc.

D'autre part, le récit qui a été mêlé à l'écrit fondamental, mais qui est tout à fait hétérogène, parle ainsi :

Nombres, XIII. * 17 (1). Et il (Moïse) leur dit (aux explorateurs) : « Montez de ce côté, vers le sud, et gravissez la montagne.

18. Vous observerez le pays comment il est, et le peuple qui l'occupe, s'il est robuste ou faible, peu nombreux ou considérable;

19. Et le pays qu'il habite, s'il est bon ou mauvais; comment sont les villes où il demeure, — des villes ouvertes ou des places fortes;

20. Et le sol, s'il est gras ou maigre, s'il est boisé ou non. Prenez courage et emportez quelques-uns des fruits du pays. » C'était alors la saison des premiers raisins.

22. Ils montèrent du côté du midi, et parvinrent jusqu'à Hébron, où *demeuraient* Ahimân, Schê-

(1) Le rédacteur a naturellement évité de répéter que Moïse a envoyé, etc., et, pour ce motif, il a passé le commencement de ce deuxième récit.

schaï et Talmaï, descendants d'Anâq. Hébron avait été bâtie sept ans avant Thôan d'Egypte.

23. Arrivés au ruisseau d'Eschkôl, ils y coupèrent un sarment avec une grappe de raisin, qu'ils portèrent à deux au moyen d'une perche; de plus, quelques grenades et quelques figues.

24. On nomma ce lieu Ruisseau d'Eschkôl, à cause de la grappe (*Eschkôl*) qu'y avaient coupée les enfants d'Israël.

* 26. Et ils vinrent à Qâdêsch. Ils rendirent compte à eux et à toute la communauté, et leur montrèrent les fruits de la contrée (1).

27. Et ils lui firent un récit (à Moïse) et dirent : « Nous sommes entrés dans le pays où tu nous avais envoyés, où vraiment il ruisselle de lait et de miel, et voici de son fruit.

28. Mais il est puissant le peuple qui habite ce pays! puis, les villes sont fortifiées, et très-grandes, et même nous y avons vu des descendants d'Anâq!

29. Amalêq habite la région du sud; le Hétéen, le Jébouséen et l'Amorréen habitent la montagne, et le Cananéen occupe le littoral et la rive du Jourdain... »

30. Kaleb fit taire le peuple *soulevé* contre Moïse, et dit : « Montons, montons-y et prenons-en possession, car certes nous en triompherons! »

31. Mais les hommes qui étaient montés avec lui, dirent : « Nous ne pouvons marcher contre ce peuple, car il est plus fort que nous.

(1) Bien qu'il soit certain que les éléments des deux relations se trouvent souvent mêlés dans le verset 26, on ne peut cependant pas arriver partout à y séparer nettement les mots. Le rédacteur a sans aucun doute fait ici quelque modification.

* 32. Et tout le peuple que nous y avons vu se compose de gens de haute taille.

33. Nous y avons même vu les Nefîlim, — les enfants d'Anâq, descendants des Nefîlim : nous étions à nos propres yeux comme des sauterelles, et tels nous étions à leurs yeux. » Et ainsi de suite.

On reconnaît bien clairement deux récits distincts. D'après l'un, les explorateurs sont envoyés dans tout le pays et le parcourent jusqu'à son extrême limite, Rehôb au pied du Liban, dans la direction de Hamat, c'est-à-dire vers le nord. D'après l'autre récit, ils devaient seulement aller dans le sud et dans la région montagneuse, c'est-à-dire sur le territoire situé au sud de la tribu de Juda. Aussi n'arrivent-ils qu'à Hébron et jusqu'au ruisseau d'Eschkôl (près d'Hébron), c'est-à-dire précisément au milieu de l'ancien pays de Juda. Dans l'un des récits ils parlent de la contrée comme d'un pays malsain, dans l'autre ils la décrivent comme très-fertile, mais occupée par des habitants d'une force indomptable et d'une taille gigantesque. Il y a encore d'autres différences moins importantes.

On le voit, le but de la critique est de découvrir l'enchaînement véritable des parties. Or, cette entreprise serait presque désespérée pour des morceaux isolés et tronqués : mais, quelque troublée qu'elle soit aujourd'hui, la suite du récit ne laisse pas de se continuer dans des livres entiers. Il nous est possible de reconnaître la langue, le caractère et la tendance propre à chacune des sources historiques, et par là, de décider pour chaque cas. Une observation sûre conduit à une autre, la claire intelligence que l'on a acquise de la

composition d'un morceau nous donne l'intelligence d'un autre morceau. Ainsi, par exemple, l'analyse à laquelle nous venons de soumettre le chapitre XIII des Nombres est confirmée par certains passages du livre de Josué qui ne se rapportent qu'au dernier récit. Ils racontent entre autres comment Kaleb, qui seul n'avait point perdu courage, obtint en récompense la riche contrée d'Hébron comme domaine, et extermina les géants devant lesquels les autres avaient reculé.

On n'a pas toujours réussi d'ailleurs, au moins jusqu'ici, à ramener ainsi avec sûreté à leurs éléments constitutifs des morceaux aussi profondément enchevêtrés l'un dans l'autre que l'est le chapitre XIII des Nombres. Il faut remarquer qu'un pareil mélange d'éléments hétérogènes n'est pas très-fréquent. Le plus souvent les parties peu étendues sont restées isolées et ne se sont point mêlées. Il va de soi que des raisons de pure linguistique jouent aussi un grand rôle dans la critique des sources, et que sans la connaissance des langues originales on ne peut faire sur ce domaine aucun travail approfondi.

La plus haute valeur du Pentateuque ne consiste pas dans ses renseignements purement historiques. En effet, les résultats appartenant en propre à l'histoire se sont trouvés mis à néant d'une façon vraiment étonnante par la critique des temps modernes. La Genèse tout entière renferme extraordinairement peu de données qui soient historiques dans l'état où nous les y trouvons. Que les récits de la création, du déluge, et autres événements de ce genre, ne soient point historiques, c'est chose évidente par elle-même. D'après ma conviction, ce qui reste en substance des ré-

cits en partie longuement développés sur les patriarches, ce sont seulement quelques dates sur les rapports des anciens peuples et des anciennes tribus. A l'exception de quelques rois édomites, dont les noms sont donnés dans la liste du chapitre XXXVI, 31 et suiv. de la Genèse, aucun des personnages dont il est question dans ce livre n'est historique. Ce sont ou des personnifications des peuples et des tribus qu'on fait descendre d'eux, comme les douze fils de Jacob, par exemple, qui représentent les tribus d'Israël parfaitement historiques, ou des êtres mythiques, dont quelques-uns ont été créés par la réflexion, par exemple Adam, l'homme primitif, que l'on retrouve encore une fois, comme Enosch (1), parmi les pères de l'humanité, au chapitre V, 6 et suiv. de la Genèse. Dans les livres suivants du Pentateuque et dans Josué nous nous trouvons sur un terrain plus solide : on peut y reconnaître au moins les contours des grands événements historiques, et même y trouver çà et là des données utiles à recueillir sur quelques points de détail de ces événements, mais ici encore, nous ne saurions être en général trop prudents.

Ce qui, par contre, rend à nos yeux la Genèse d'un prix inestimable, ce sont les mythes qu'elle contient. Nous avons déjà insisté sur ce point et nous ne le rappelons ici encore une fois que pour ne point passer sous silence l'activité créatrice et individuelle des divers narrateurs dans le récit.

Nous avons également remarqué que la religion et toute la conception spirituelle des Hébreux avaient

(1) C'est-à-dire « l'homme, » ainsi qu'Adam.

donné une forme particulière aux légendes et aux récits légués par la tradition. On le voit surtout pour les personnages des trois patriarches, particulièrement pour Abraham, qui fut sans doute à l'origine un être adoré comme Dieu, mais qui, sous l'influence du monothéisme, devint un homme aimé de Dieu, pacifique, pieux, un modèle exemplaire pour les Hébreux, et auquel les traditions des autres peuples peuvent difficilement rien comparer. La religion transforma aussi l'idée qu'on s'était faite originairement du culte et de la façon d'adorer. L'ancienne pierre fétiche à laquelle on avait autrefois rendu les honneurs divins, d'après la manière vraiment sémitique, à Bêtel, « maison de Dieu, » devint une pierre que Jacob avait élevée en mémoire d'une apparition divine. Ce changement, si important et si caractéristique, nous est révélé par plusieurs récits de la Genèse indépendants les uns des autres. Toutefois, plus d'un monument de la vieille foi religieuse des Hébreux s'est perdu et n'a laissé que quelques traces fort rares. C'est à celles-ci qu'appartiennent probablement quelques noms de patriarches antédiluviens, comme celui de Hénoch, dont la vie de trois cent soixante-cinq ans indique clairement qu'il se trouvait dans un certain rapport avec le soleil et l'année solaire de trois cent soixante-cinq jours. On comprend d'ailleurs qu'il est très-rare qu'on puisse reconnaître avec quelque sûreté la valeur positive et originelle de pareils mythes religieux et de tels débris de mythes.

La Genèse est aussi fort importante pour l'ethnographie. Les tableaux de peuples, systématiquement

ordonnés (ch. x), sont des documents historiques d'une valeur capitale. Nous devons seulement en les utilisant chercher toujours à nous représenter quelles connaissances l'auteur (ou ses autorités) pouvait posséder, et à quel point de vue il se plaçait pour composer son tableau, afin de ne pas tomber dans l'erreur de quelques savants modernes qui attribuent au vieux conteur hébreu un système scientifique d'ethnologie, voire même de linguistique, s'étendant au besoin à toute la terre.

Il n'est pas nécessaire de démontrer plus longuement combien de matériaux pour l'histoire de la civilisation et de la religion sont renfermés dans les simples récits aussi bien que dans les lois du Pentateuque. Nous ne saurions trop insister cependant sur la nécessité de dominer le point de vue individuel de chaque auteur, afin de ne pas considérer comme ayant fait partie de l'antique législation du peuple hébreu ce qui, en réalité, n'a été à l'origine qu'un vœu, une visée idéale, transformée en loi par l'auteur, mais qui n'est devenue telle que plus tard. De même, il ne faut se servir qu'avec une réserve excessive des données d'ailleurs précieuses sur le partage de Canaan entre les tribus d'Israël : là aussi, bien des choses ont été idéalisées par suite d'un certain point de vue théorique.

Le Pentateuque a un charme tout particulier qu'il doit, au moins pour de grandes parties, à la forme de son exposition. Les tableaux, presque tous d'une simplicité enfantine, qu'il nous déroule, captivent même le goût le plus raffiné. A ma connaissance, aucun livre religieux du monde ne renferme des

Digitized by Google

récits qui puissent être comparés à ceux de la Genèse ou à ceux de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Tout au plus pourrait-on en rapprocher quelques autres morceaux de l'Ancien Testament. La critique ne saurait faire évanouir ce charme, au contraire. Le récit de la chute (Genèse III), le voyage d'Elieser en Mésopotamie (XXIV), la large hospitalité d'Abraham (XIX), les souffrances et les grandes actions de Joseph (XXXVII, XXXIX et suiv.), la loi donnée sur le Sinaï (Exode XIX), bien d'autres récits encore resteront toujours des modèles de narration, et, à aucune époque, on n'a pu retrouver le souffle religieux, à la fois naïf et héroïque, qui remplit tous ces livres.

Sans doute ces parties admirables du Pentateuque alternent avec d'autres moins faites pour nous charmer ou même tout à fait sèches. Celles-ci proviennent en grande partie de l'écrit fondamental qui, non-seulement là où le sujet prosaïque le comporte, mais ailleurs aussi, ne parle point d'ordinaire une langue animée, pleine d'imagination et de chaleur, et reste assurément bien loin des autres grandes sources historiques dans l'exposition et dans la narration. Toutefois, l'écrit fondamental contient aussi un morceau d'un éclat incomparable, au commencement de la Genèse, le récit de la création, vraiment grandiose en dépit d'un arrangement tout systématique. Les exhortations et les prescriptions du Deutéronome, bien qu'un peu trop pleines de longueurs et de répétitions en certains passages, se distinguent cependant d'autres morceaux du même genre par la force et la profondeur, et, à cet égard, complètent et ferment très-dignement le Pentateuque.

Le Pentateuque forme donc en petit un monde plein de vie, qui était propre à servir de fondement religieux à un peuple simple, surtout s'il y joignait un emploi intelligent et libre des écrits des grands prophètes. Sans doute les prescriptions rituelles, empruntées à l'écrit fondamental, y prennent trop d'importance, et, quand les générations suivantes auront perdu toute la fraîcheur et toute la spontanéité de la vie spirituelle, c'est à ces prescriptions surtout qu'elles s'attacheront. Bien que Josias eût déjà choisi le Pentateuque comme une règle qu'il se proposait d'observer dans son royaume, Ezéchiel cependant, qui n'était rien moins qu'un libre penseur, traite encore le Pentateuque assez librement et remplace quelques-unes de ses prescriptions par d'autres. C'est Esra, comme nous l'avons vu, qui éleva pour la première fois le Pentateuque à l'état de véritable code. Alors aussi, pour la première fois, se dresse cet épouvantail de la « Loi » inflexible qui a causé tant de tourments au peuple juif, et a si bien servi les progrès du christianisme primitif qui promettait aux hommes de les délivrer du joug de la Loi. Certes, pour l'orthodoxe, le joug ne saurait être rejeté. Mais il serait insensé de rendre l'auteur du Pentateuque responsable des scrupules timorés de la postérité. La libre pensée des temps modernes, conquise après tant de luttes séculaires et enfin revenue aux grandes traditions de la civilisation hellénique, peut porter un jugement éclairé même sur ce vieux monument et prendre plaisir à le contempler sans superstition.

La division du Pentateuque en cinq livres n'est pas précisément naturelle. Il n'y a de véritable ligne

de démarcation qu'entre le premier et le deuxième livre, entre le quatrième et le cinquième, mais aucunement entre le deuxième et le troisième, le troisième et le quatrième. L'origine de cette division ne nous est pas connue. Elle doit être assez ancienne, car elle se trouve identiquement la même dans le texte hébreu des Juifs, dans celui des Samaritains et dans l'ancienne version grecque.

Nous possédons en effet deux textes du Pentateuque qui diffèrent beaucoup entre eux, l'un en usage chez les Juifs, l'autre chez les Samaritains, et un troisième texte qui nous est représenté par la vieille traduction grecque. Il est aujourd'hui généralement reconnu que le texte juif est le meilleur. Le texte samaritain contient beaucoup de fautes évidentes dont le plus grand nombre peut être ramené à des modifications faites à dessein et entreprises à des époques et à des points de vue divers. On trouve aussi dans la traduction grecque un grand nombre de ces changements. Ce fait, qui a donné lieu aux plus étranges hypothèses, a été pour la première fois expliqué de notre temps, surtout par Geiger. Il a reconnu qu'aux époques reculées on en usait beaucoup plus librement avec les livres saints qu'aux époques plus modernes. On faisait disparaître les difficultés présumées ou réelles en changeant le texte. De même pour les contradictions que présentaient les vieux récits avec les opinions contemporaines. Il en fut chez les Juifs comme chez les Samaritains. Certains changements que le texte avait subis devinrent tout à fait ordinaires dans les exemplaires servant à l'usage commun, et il arriva ainsi que l'on traduisit à Alexandrie

sur un manuscrit qui avait plus d'un trait de ressemblance avec les exemplaires dont se servaient les Samaritains. Certes, les Samaritains introduisirent encore dans leur texte bien d'autres changements, tous conçus dans un sens purement samaritain et antijudaïque. Heureusement les Juifs de la Palestine, quand le besoin d'un texte unique se fit plus tard sentir, prirent comme exemplaire et comme base du Pentateuque un manuscrit excellent, tout à fait ou presque entièrement exempt de modifications semblables à celles dont nous venons de parler. Peut-être se servit-on d'un vieil exemplaire conservé dans le Temple. Ce n'est qu'en quelques points de détail que ce texte a besoin d'être corrigé par les deux autres. En somme, on citerait difficilement un livre aussi ancien et aussi étendu qui nous ait été conservé en aussi bon état que l'est le Pentateuque dans le texte judéo-hébreu.

LES JUGES (AVEC RUTH), SAMUEL, LES ROIS.

Le livre des Juges se rattache directement au livre de Josué. Il est aussi uni, par un lien il est vrai moins étroit, aux livres de Samuel, avec lesquels les livres des Rois ont des rapports très-intimes. Ces livres embrassent l'histoire d'Israël depuis la conquête de Canaan jusqu'à la destruction du royaume des Juifs. Bien qu'ils renferment plus d'une partie dénuée de tout caractère historique, ces livres peuvent être cependant désignés avec raison comme livres historiques.

Le *Livre des Juges* se rattache tellement au livre de Josué, et par conséquent au Pentateuque, qu'un morceau du commencement se retrouve mot pour mot, — avec de très-petites variantes, — à la fin de Josué. De même, ce qui est raconté dans le premier chapitre, la conquête de Canaan, convenait fort bien aussi au livre de Josué, avec lequel il a d'ailleurs plusieurs versets communs. On remarque, en effet, que le second document principal dont se servait le rédacteur du Pentateuque, ne s'arrêtait pas avec Josué, mais allait plus loin encore, peut-être même jusqu'à des époques beaucoup plus modernes. En tout cas, il s'étendait jusqu'à une bonne partie de l'époque

dont s'occupe le livre des Juges, et était pour celui-ci une des sources historiques les plus importantes, sinon le fond même et la substance. D'autre part, on n'y rencontre aucune trace de l'écrit fondamental du Pentateuque ni rien qui provienne de l'auteur du Deutéronome, textes qui jouaient encore un grand rôle dans Josué. Enfin ce livre prend par rapport au Pentateuque une tout autre position que le livre de Josué.

Le livre des Juges raconte l'époque sauvage qui commence peu après la conquête du pays et s'étend jusque peu avant l'établissement de la royauté. Les Juges sont ainsi nommés comme chefs du peuple; ce sont des hommes que Dieu appelle à des périodes irrégulières et met à la tête du peuple quand Israël se trouve jeté par ses ennemis dans un grave péril et qu'il se tourne vers Dieu, suppliant et repentant. Ces hommes exterminent les ennemis et, jusqu'à leur mort, dirigent Israël. Alors le peuple se révolte de nouveau contre Dieu, tombe dans un nouvel esclavage, revient à Dieu et reçoit un nouveau juge. Le livre cherche ainsi à montrer comment le bonheur et le malheur du peuple ont toujours dépendu de sa fidélité ou de son infidélité envers Dieu. Il présente toutes choses sous un jour essentiellement théocratique. Mais si nous regardons au fond, nous trouvons, en dépit du système et du type adopté, des récits en partie tout à fait indépendants les uns des autres sur des hommes qui furent tous à la tête de quelques tribus ou d'une partie du peuple, mais qui sont loin de répondre toujours à l'image idéale évoquée par la théorie de héros pieux appelés par Dieu pour conduire

Israël. La vie de quelques-uns est racontée tout au long. Nous n'avons sur les autres que quelques détails insignifiants. Enfin il y a encore une autre distinction à faire. Parmi ces héros, quelques-uns sont historiques, et, soit dans l'ensemble soit dans les parties essentielles, ce qu'on raconte d'eux a un caractère historique. Pour la première fois, nous nous trouvons dans le livre des Juges sur un terrain généralement très-sûr. Nous avons même dans le chant de Débora (ch. v) un document de premier ordre qui nous montre en partie les événements de cette époque sous un tout autre jour que les récits. D'autre part, certains juges sont des personnifications mythiques de races; ils ont d'abord été célébrés comme des chefs et des ancêtres par ceux qui croyaient descendre d'eux, puis ils ont fini par obtenir une place dans l'histoire générale des Israélites. Enfin, le juge sur lequel nous avons les récits les plus étendus, le fort Samson, doit être considéré, il est vrai, comme un personnage historique, mais la description de ses exploits et de ses souffrances a un caractère tout légendaire et montre un tel mélange de raillerie amère et de profondeur tragique qu'on ne rencontre rien de semblable dans l'Ancien Testament. On a attribué avec raison la forme particulière des récits sur Samson à cette circonstance qu'ils se sont développés dans les basses classes du peuple sur un fond de souvenirs historiques peu nombreux.

Toutes ces narrations de genres fort divers, dans lesquelles on peut encore distinguer en partie plusieurs récits parallèles ou au moins des additions postérieures, sont liées entre elles pour former une his-

toire suivie et mise en même temps bien ou mal au service de l'idée théocratique qui domine le livre entier. On y a joint une chronologie artificielle presque sans valeur pour l'histoire.

Evidemment tous ces récits ont passé par beaucoup de mains avant de recevoir leur forme actuelle, mais par bonheur les parties qui ont servi de fondement sont demeurées en général à peu près dans leur forme primitive. Tout au plus devons-nous mettre à part quelques additions qui y ont été introduites. Qu'aucun remaniement profond n'ait eu lieu pour les histoires qui constituent la substance même du livre, nous en avons la preuve, dans la grande différence déjà signalée, entre le portrait qui nous est fait de certains juges et leur image idéale. On ne passe même point sous silence qu'un des plus grands, Gédéon, a élevé une idole (VIII, 24 et suiv.), circonstance que le vieux récit raconte tout simplement, parce que dans les temps plus anciens on ne regardait pas encore comme défendue l'adoration de Dieu sous une forme visible. Un rédacteur plus moderne a seulement exprimé son blâme en ajoutant cette petite phrase, qui s'accorde mal avec l'ensemble du récit (XI, 27) : « et tout Israël se prostitua après cette (idole), ce qui devint un piége pour Gédéon et pour sa maison. »

Le livre des Juges se divise en trois parties : l'introduction, qui, comme je l'ai dit, touche par beaucoup de points au livre de Josué; la partie essentielle et propre du livre, où douze juges nous sont présentés dans un ordre donné comme chronologique, depuis Otniel jusqu'à Samson; enfin, trois appendices sur des événements qui doivent avoir eu lieu à l'é-

poque des juges. C'est à ces appendices qu'appartient la ravissante idylle de *Ruth* qui, dans le texte hébreu, a été séparée du livre des Juges et placée comme une œuvre indépendante dans la troisième classe des livres saints, ou Hagiographes, et qui a dû, en effet, former à l'origine un écrit distinct.

Le livre des Juges n'a donc aucun caractère d'unité. Certes, les matériaux dont il se compose sont d'espèces très-diverses et appartiennent à des époques très-différentes. Non-seulement nous avons dans le chant de Débora un très-ancien morceau original, mais sur certains juges et sur certains héros, le livre nous apprend aussi des choses d'une importance capitale que nous devons regarder comme provenant de très-vieilles sources historiques. C'est le cas, par exemple, pour quelques récits sur Gédéon, et particulièrement sur son fils, le violent Abimélech. De même, en partie, pour ce qui nous est rapporté de Jephté. D'autres récits, au contraire, nous font descendre en des temps beaucoup plus modernes parce qu'ils sont déjà très-éloignés des événements qui y sont décrits. En général, le livre des Juges a, plus que tout autre, besoin d'une critique littéraire très-exacte. Ainsi, depuis que pour la première fois, l'introduction et l'histoire des douze Juges furent réunies comme suite du livre de Josué, — probablement par un des auteurs des documents insérés dans le Pentateuque, — quelles modifications postérieures le livre des Juges a-t-il encore subies? On n'est pas encore fixé sur ce point. Ce qui est hors de doute, c'est que de tels changements ont eu lieu. En tous cas, les appendices n'ont été ajoutés qu'après coup. L'un

d'eux fait clairement allusion à la captivité des tribus israélites du nord, ou au moins de celles qui étaient le plus au nord (II Rois, XV, 29), par les Assyriens, comme à un événement du passé (Juges, XVIII, 30). Le livre de Ruth, qui contient une histoire de la maison de David, a été composé, d'après tout ce que nous voyons, pendant que cette famille régnait encore. Si nous pouvions placer la rédaction des appendices à la même époque, nous arriverions ainsi à leur fixer comme date environ le septième siècle avant J.-C. Mais nous ne sommes pas autorisés à admettre une telle opinion pour les appendices qui n'ont entre eux aucun point de ressemblance. Le lien qui les unit au livre des Juges est si lâche que, même en déterminant avec précision l'époque de leur composition, nous ne pourrions en tirer aucune conclusion certaine pour la composition du livre, car, avant d'y être rattachés, ils peuvent avoir conservé longtemps leur existence propre. Toutefois, comme le livre tout entier ne porte aucune trace de l'époque qui a suivi la destruction de Jérusalem, nous pouvons bien admettre qu'avant cet événement il avait déjà reçu de tous points la forme actuelle. En tous cas, non-seulement tous les éléments essentiels du livre sont d'une époque bien antérieure, mais leur réunion en un tout est sans aucun doute assez ancienne aussi. Des changements relativement peu importants ont seuls pu être entrepris plus tard. Dans sa composition actuelle, le livre des Juges est une production de la tribu de Juda, tandis que les documents primitifs sur les divers héros nous ramènent aux tribus d'où ces héros sont sortis. Une vieille source très-digne de foi paraît provenir de

la tribu de Manassé. Peut-être est-ce le même document auquel le Pentateuque a emprunté entre autres l'histoire de Joseph. Les appendices appartiennent par leur origine à Juda, et tous trois témoignent d'un certain intérêt pour la patrie de David, Bêtléhem.

La valeur historique du livre des Juges est donc très-inégale en ses diverses parties. Des passages très-dignes de foi, ou reposant au moins sur des fondements vraiment historiques, alternent avec d'autres absolument dénués de ce caractère. Les appendices ont très-peu d'importance. Le beau livre de Ruth ne peut non plus être considéré comme une véritable narration historique. La conception d'ensemble, qui a dominé dans l'ordonnance du livre entier, s'est produite à une grande distance des événements et est en beaucoup de points opposée à la vérité. Nous n'avons non plus aucune garantie d'exactitude dans la suite des événements. Toute la chronologie, on l'a dit, est dans ce livre purement artificielle.

Malgré tous ces défauts, le livre des Juges n'en a pas moins une importance considérable pour l'histoire de la civilisation. Ce peuple juif, plus tard si discipliné, nous le voyons ici à une époque de lutte sauvage, de grandes souffrances, mais aussi de force et d'héroïsme. Il est encore bien loin de son développement postérieur, et, à beaucoup d'égards, il ressemble bien plus alors que plus tard aux peuples de la même race, particulièrement aux Arabes. L'intérêt religieux ne joue, dans les parties essentielles du livre, qu'un rôle secondaire. Il ne montre même aucune tendance hiérarchique dans sa forme actuelle, produit de nombreux remaniements successifs.

Là où il est un peu développé, le récit est presque toujours plein de force et de vie. Voyez, par exemple, l'histoire d'Abimélech et celle des aventures de Samson qui nous révèlent tout un côté de l'esprit populaire d'Israël. Parmi les appendices, Ruth se distingue par la suave beauté du récit. Les deux autres lui sont à ce point de vue aussi très-inférieurs.

Les appendices du livre des Juges n'ont rien de commun, on l'a vu, avec la chronologie du livre même, et ne peuvent être considérés comme une continuation. Mais ils sont cause que les livres de Samuel, — ou plutôt le livre de Samuel, — tout en poursuivant les récits de la partie principale du livre des Juges et tout en y renvoyant plus d'une fois directement ou indirectement, n'ont aucun lien extérieur avec ce livre.

Les *livres de Samuel* nous racontent tout ce qui a préparé la naissance de la royauté ainsi que le règne des deux premiers rois jusqu'aux temps qui précèdent immédiatement la mort du second (David). Samuel, de la tribu d'Ephraïm, apparaît comme le précurseur de la royauté. Ce n'est pas seulement le guide spirituel, c'est aussi le guide temporel d'Israël, ou au moins d'une grande partie du peuple. Le premier livre s'ouvre par une histoire d'un caractère privé et domestique, se rapportant à la naissance et à la vocation de Samuel, qui se trouve, dès le premier jour, particulièrement en rapport avec Dieu. Pour ce motif, cette histoire se rattache au prêtre Eli, qui doit aussi avoir été « juge », mais qui est d'ailleurs fort peu mis en relief. Bien que tout d'abord cette histoire tienne de la légende, de même que d'autres parties de

ces livres où nous trouvons certains traits peu conformes à la vérité, toujours est-il qu'avec Samuel, nous arrivons sur un terrain tout à fait ferme que nous ne quitterons plus. La chronologie et la suite des événements deviennent aussi généralement sûres.

Dès le commencement, nous distinguons deux sources. Il en résulte que plus d'un fait nous est raconté deux fois et de façons diverses. L'élévation de Saül à la royauté, par exemple, est dans un récit un effet de la volonté de Dieu; dans l'autre, elle a lieu contre cette volonté. En jugeant le Samuel historique nous devons nous garder de faire un même usage des différents récits. Nous devons également tenir compte du point de vue des chroniqueurs plus modernes qui ne peuvent se trouver naturellement dans les conditions de la vie antique. Si l'on suit cette règle, on n'attribuera plus à Samuel, qui n'était ni prêtre, ni lévite, le désir de faire triompher la hiérarchie, bien qu'on puisse toujours accorder qu'il a consenti avec peine à l'établissement d'une royauté définitivement constituée, alors même que cette institution était devenue une nécessité impérieuse. Les deux sources distinctes, dont une au moins peut aussi être reconnue dans le livre des Juges, s'étendent encore sur toute l'époque de Saül. Là aussi on rencontre quelques détails dénués de tout caractère historique, comme l'histoire de la mort du géant Goliath. Sur cet événement en particulier, nous avons dans l'Ancien Testament plus d'un passage. J'appelle ici l'attention sur la contradiction bien connue entre I Samuel, XVII, 55, où le jeune pâtre David est absolument inconnu à Saül et à ses compagnons d'armes, et le chapi-

tre XVI, 21, d'après lequel David aurait déjà auparavant fait partie des gens qui entouraient la personne de Saül. Cette dernière version est naturellement beaucoup plus vraisemblable. Nous trouvons encore bien d'autres contradictions de ce genre. Mais plus nous avançons, plus le récit devient historique. La libre vie de *condottiere* que menait David proscrit nous est décrite d'une façon saisissante qui produit sur nous l'impression de la vérité. On n'y trouve même pas les exagérations auxquelles une pareille existence donnait lieu naturellement. Comme les meilleurs de ces récits nous semblent non-seulement fidèles de tous points, mais sont aussi fort détaillés et très-clairs, ils doivent provenir en dernier ressort de l'entourage intime de David. Ce qui confirme cette conjecture, c'est que les récits sur la jeunesse de David et sur sa première apparition ne portent pas encore ce caractère d'authenticité. Le mérite de la dernière source, c'est d'être le témoignage d'un témoin oculaire, avantage qui manquait pour l'époque antérieure. Certes, cet excellent récit historique se trouve parfois interrompu par des parties empruntées à des sources moins pures. Ainsi, l'un des deux récits, assez semblables dans leurs traits généraux, qui montrent Saül épargné par David, I Samuel XXIV et XXVI, doit avoir une origine différente. Néanmoins, le récit dont nous parlons forme la partie capitale de toute l'histoire de David, et en particulier du deuxième livre. L'auteur raconte les faits avec impartialité. Il laisse voir son admiration légitime pour David, mais il ne cache pas les fautes de ce roi et dit sans réticence les crimes et les turpitudes commis dans l'intérieur du palais. Le pre-

mier narrateur doit, sans aucun doute, avoir eu une connaissance exacte de ce qui s'y passait. Son récit est très-coulant et très-facile. Nous avons donc les moyens de pénétrer le caractère de David dans sa grandeur et dans ses faiblesses. On citerait difficilement un autre héros de l'antiquité pour lequel on en pût faire autant. Il est seulement à regretter que le narrateur se soit presque complétement renfermé, pour l'époque du règne, dans l'histoire intime et privée, et n'ait parlé qu'à peine des hauts faits et surtout des conquêtes de David. Nous n'avons sur ce sujet que quelques données très-fragmentaires empruntées à de tout autres documents (II Samuel, VIII).

L'élégie évidemment authentique de David sur Saül et Jonathan, intercalée dans le récit historique, est pour nous d'un prix inestimable. Nous y reviendrons en quelques mots, quand nous parlerons de la poésie lyrique.

Après l'exposition développée et fidèle dont nous venons de parler, le livre se termine par des morceaux de tout genre, jetés au hasard, sur David. Dans le nombre se trouvent de nouveau deux poëmes (II Samuel, XXII et XXIII, 1-7), dont j'examinerai plus loin l'authenticité. Ajoutez-y quelques listes de héros et d'hommes forts du temps de David, listes de noms malheureusement très-corrompus, très-difficiles à comprendre, mais authentiques, et, à côté de cela, quelques fragments moins historiques, comme l'histoire du dénombrement du peuple, où, contrairement aux récits antérieurs sur le règne de David, des forces surnaturelles et des nombres exagérés jouent un grand rôle.

Dans les livres de Samuel, nous l'avons vu, nous

sommes sur un terrain tout à fait historique. Ils nous représentent le peuple hébreu encore pleinement antique, tel qu'il était sorti de longs siècles de lutte à l'intérieur et au dehors. Aucune préoccupation théocratique, même dans le dernier remaniement. En général, surtout dans les anciennes parties, les intérêts purement humains dominent.

Ce livre ne montre non plus aucune trace de l'époque qui suit la chute du royaume de Juda. Non-seulement ce qu'on lit dans I Samuel, XXVII, 6 : « C'est pour cela que Thiklag appartient au roi de Juda jusqu'à ce jour », mais les paroles mêmes de Dieu, II Samuel, VII, certainement un des morceaux les plus modernes du livre, supposent que la maison de David régnait encore lorsqu'elles ont été écrites, car autrement elles n'auraient pu lui promettre la durée sans fin de sa domination. Le passage I Samuel III, 1, indique pour la composition un temps où le prophétisme était dans toute sa force et dans tout son éclat, donc, en tous cas, avant la chute de Jérusalem. Malgré tout, il ne serait pas impossible que l'ouvrage ait eu plus tard un dernier compilateur, ou qu'il ait été remanié postérieurement. Les divers récits y perdraient peu de leur importance, car ils doivent tous être plus anciens. Il ne faut pas non plus faire remonter trop haut la composition du livre, car il a dû naturellement se passer un certain temps entre l'époque de David et celle de la compilation de récits divers appartenant en partie à la légende et soumis à plus d'un remaniement. Au reste, les recherches de la critique ont encore bien des choses à élucider dans Samuel, et, en particulier, la question de l'intro-

duction de ses documents dans le livre des Juges.

Le point de vue commun à tous les narrateurs, autant qu'on peut en juger, est favorable à Juda. Il faut cependant aussi reconnaître, en général, une grande impartialité envers Saül et sa maison.

Dans le texte hébreu il n'y a qu'un livre de Samuel. Le texte grec le divise assez mal à propos en deux livres, qu'il désigne comme « premier et second des dominations royales (βασιλειῶν) », et auxquels sont rattachés les livres des Rois comme troisième et quatrième livres. Le nom grec est au fond plus juste que le nom hébreu emprunté au principal personnage du commencement. La désignation, devenue habituelle chez nous, de premier et de second livre de Samuel, est donc conforme à l'usage grec quant à la division, à l'usage hébreu quant au nom. D'ailleurs, cette division a aujourd'hui été introduite presque généralement dans les éditions du texte hébreu.

Il est regrettable que le texte hébreu soit très-corrompu. Il fourmille de fautes de copistes plus ou moins graves qui rendent parfois obscur ce livre primitivement clair et facile à comprendre dans toutes ses parties.

Les *livres des Rois* commencent à l'avénement de Salomon et vont jusqu'à la chute de la royauté. Comme Salomon monta sur le trône du vivant de son père, on raconte aussi dans ce livre la fin de David. Dans le premier chapitre, nous reconnaissons sans peine le même document fidèle et étendu qui s'attachait surtout à nous raconter la vie de David. Mais nous nous apercevons avec autant de certitude que ce document est tout à fait abandonné avec le cha-

pitre II, dans lequel les versets 2-4 sont une addition postérieure. Ce document n'allait pas plus loin, ou l'on ne s'en est plus servi. Tout ce qui suit a un caractère fort différent. L'histoire des rois à partir de Salomon, embrassant une période de près de quatre cents ans, repose naturellement en dernière analyse sur un grand nombre de documents très-divers. L'auteur de l'ouvrage s'est cependant sûrement servi d'un document principal qu'il cite régulièrement à la fin de chaque biographie de rois, en y renvoyant le lecteur pour les faits qu'il ne mentionne pas. Il est vrai qu'il s'appuie tantôt sur « la Chronique des rois de Juda », tantôt sur « la Chronique des rois d'Israël », mais la grande ressemblance qu'ont entre eux les divers morceaux témoigne incontestablement qu'il s'agit d'un même livre qui pouvait tout au plus être divisé en deux parties principales, l'une sur les rois de Juda et l'autre sur les rois d'Israël. L'accord, souvent littéral, de nos livres des Rois avec les livres des Chroniques — où, selon toute apparence, on ne s'est pas servi de ceux-là pour la composition, — nous donne un moyen de refaire assez exactement cette ancienne « Chronique des rois d'Israël et de Juda », et nous voyons ainsi que depuis Salomon, nos livres des Rois en sont un simple extrait. Cette ancienne Chronique (1) était déjà écrite à un point de vue rigoureusement théocratique. Elle ne jugeait les rois que d'après la manière dont ils avaient observé ou méconnu la Loi, et, sous ce rap-

(1) Pour éviter toute confusion, je distingue les deux ouvrages du même nom en nommant l'*ancienne Chronique* le document perdu, et *notre Chronique* le livre canonique que nous avons conservé.

port, elle manquait assez d'impartialité. Nous devons en tirer comme première conséquence, que notre livre ou son document principal, cette ancienne Chronique, a été écrit en Babylonie, dans l'exil. Salomon est désigné comme le roi « en deçà du torrent », de l'Euphrate, (I Rois v, 4), ce qui naturellement ne peut avoir été écrit que dans un pays situé à l'est de l'Euphrate. Le dernier événement rapporté dans le second livre des Rois, la grâce accordée par le roi des Chaldéens au roi de Juda captif Joachim, tombe dans le temps de l'exil et a lieu à Babylone même. Dans le discours qu'est censé tenir Salomon à l'inauguration du temple, un passage fait clairement allusion à l'exil, désigne précisément des événements comme celui que nous venons de rappeler, mais montre bien que l'exil n'était point terminé (1). L'ancienne Chronique est encore citée pour l'époque qui précède immédiatement la destruction de Jérusalem (II Rois XXIV, 5) : elle allait donc au moins jusqu'à un temps très-rapproché de cette catastrophe. Or, comme le morceau Isaïe XXXVI-XXXIX, qui doit avoir de toute nécessité une origine commune avec le morceau parallèle II Rois XVIII, 13 et suiv., — ni le passage du livre des Rois ne peut avoir été emprunté à Isaïe, ni celui d'Isaïe au livre des Rois, — fait évidemment allusion à l'exil dans le chapitre XXXIX, et que, selon toute vraisemblance, nous devons voir dans le document commun cette ancienne Chronique, nous arrivons à conclure qu'elle a été

(1) I Rois VIII, 21-53; II Chroniques VI, 14-42. Le mot de Salomon, que « Dieu n'habite pas dans des temples » (v, 7), qui, au fond, ne convient pas à l'inauguration du sanctuaire, devait servir de consolation pour les Juifs après la destruction du Temple.

écrite dans l'exil. Le dernier événement raconté, qui tombe en l'année 561 avant J.-C., doit être précisément le dernier fait digne de remarque sur lequel elle ait pu nous renseigner. A tous les points de vue, la place en est bien au milieu de l'exil de Babylone. Le temps, le pays, tout était favorable pour embrasser d'un coup d'œil l'histoire des deux royaumes détruits. Dans le malheur, le rigoureux pragmatisme théocratique des pieux habitants de Juda reparaissait de lui-même.

Le document principal de nos livres des Rois semble donc avoir été écrit vers 550, mais, directement ou indirectement, ce livre a dû puiser à un grand nombre de sources historiques, et, parmi elles, il y en avait sans doute d'excellentes. Il ne me semble pas encore démontré qu'on ait raison d'admettre, comme on le fait souvent, que l'œuvre repose sur des chroniques ayant un caractère officiel. Au fond les descriptions historiques sont pour la plupart assez courtes et n'étaient sans doute pas beaucoup plus développées dans les documents originaux. L'exposition pleine de vie des livres de Samuel ne se retrouve que çà et là. Dans leur ensemble les récits sont assurément très-dignes de foi, au moins quant à la substance même, aux faits, mais ils sont pour la plupart un peu sèchement présentés. Enfin, dans les jugements de l'auteur sur la valeur morale des divers rois, nous ne devons point perdre de vue ses préoccupations religieuses qui ne le quittent jamais.

Peut-être l'auteur de l'ancienne Chronique donnait-il déjà son œuvre comme une continuation de la vie de David et en séparait-il la fin, dans l'intention de

commencer un nouveau livre avec l'avénement de Salomon. Pour la vie de Salomon il avait quelques bons documents, mais il en avait aussi d'autres très-légendaires, comme l'histoire de la reine de Saba, par exemple, et tant d'autres encore. La description de la construction du Temple repose au moins sur la vue du Temple encore debout.

Un morceau de cette ancienne Chronique nous est probablement conservé dans le chapitre final qu'on a attaché au livre de Jérémie (LII). Ce chapitre est plus complet dans quelques détails que le passage parallèle II Rois, XXIV, 18 et suiv. Certes, le récit du sort de Zédékia convenait bien à une histoire des rois de Juda, où étaient racontés les derniers événements de la vie de Joachim. Le livre de Jérémie est d'ailleurs déjà mis à contribution dans l'ancienne Chronique.

Il est difficile de décider si déjà l'ancienne Chronique possédait les légendes sur les prophètes que nous trouvons maintenant dans les livres des Rois. Les unes sont sans importance, les autres ont au contraire une haute portée. C'est en particulier le cas pour l'histoire d'Elie et d'Elisée. Je ne connais dans l'Ancien Testament aucun récit qui ait un caractère aussi puissant, où la grandeur et la rudesse du héros soient autant rehaussées par le merveilleux qui l'environne, que l'histoire d'Elie. Là tout est grandiose dans l'homme qui, sans retour sur lui-même, se voue au Seigneur; qui, avec l'appui surnaturel de Dieu, couvre de confusion les prêtres de Baal et les extermine; qui adresse à Dieu des plaintes véhémentes lorsqu'il voit son œuvre mise à néant et sa vie

menacée, et qui, soutenu par lui dans ses grandes aspirations, monte à la fin au ciel sur un char de feu. Nous ne retrouvons qu'un simple écho de son histoire dans celle de son disciple Elisée. Les miracles y sont accumulés et poussés à l'excès, mais la grandeur des effets obtenus dans la vie d'Elie n'est pas atteinte. L'histoire de ces deux prophètes est visiblement empruntée à une source d'origine éphraïmitique. Juda paraît comme un royaume tout à fait étranger. Ces histoires forment un merveilleux assemblage d'éléments hétérogènes. L'histoire politique du royaume du nord se trouve mêlée avec les légendes sur les prophètes. Quelques-uns de ces morceaux sont tout à fait historiques, d'autres sont pleins de miracles et d'exagérations. De plus, nous l'avons dit, l'histoire d'Elisée est, au moins dans ses parties principales, une contrefaçon de celle d'Elie; celle-ci devait donc déjà être fixée. En tout cas, ces morceaux tout entiers ont subi beaucoup de remaniements avant d'entrer dans les livres historiques de Juda. Au point de vue strict de l'histoire, ces récits dans leur ensemble n'ont rien de naturel; mais nulle part les prophètes d'Israël n'apparaissent avec plus de grandeur que dans ces figures idéalisées par la légende et par la poésie. Elles auraient été impossibles à concevoir si elles n'eussent pas répondu à une grande réalité. Le caractère des prophètes se montre à nous avec une âpreté et une puissance qu'il a de plus en plus perdues dans la suite. Les autres légendes sur les prophètes contenues dans les livres des Rois, et, pour la plupart, assez peu étroitement liées au récit, présentent entre elles certaines ressemblances de langage et ont peut-

Digitized by Google

être été puisées dans un recueil particulier d'histoires de ce genre.

La chronologie exacte, fondée en grande partie sur des dates anciennes, mais souvent aussi sur des calculs et des concordances artificiels, appartient sans aucun doute à la vieille Chronique.

Quand l'auteur de nos livres des Rois a-t-il vécu? C'est ce qu'on ne saurait dire encore avec précision. Peut-être a-t-il écrit peu de temps après la composition de son document principal, peut-être aussi longtemps après. S'il s'est arrêté à l'époque de l'exil, c'est peut-être tout simplement parce que ce document n'allait pas plus loin. Ce qui est certain, c'est qu'il n'a guère fait presque partout qu'extraire et que compiler. Il en a presque toujours été ainsi de tous les rédacteurs des anciens livres historiques. Celui-ci apportait en général du soin et de la fidélité dans son travail : nous le reconnaissons en comparant les parties parallèles qui se trouvent dans d'autres livres, comme le morceau dans Isaïe (c. XXXVI et suiv.), dont nous avons déjà parlé, et tant de passages des Chroniques.

Quelle que soit la valeur des livres des Rois, et l'importance de ce qu'ils contiennent, ils sont au-dessous des livres de Samuel quant à l'indépendance d'esprit et à l'exactitude des diverses narrations.

Dans le texte hébreu, cet écrit ne forme aussi en réalité qu'un seul livre. C'est sans raison qu'il a été divisé en deux dans le texte grec, où il est désigné comme « troisième et quatrième livres des Dominations royales. »

LES CHRONIQUES, AVEC ESRA ET NÉHÉMIE

Ces livres forment un tout complet. Non-seulement la fin de la Chronique s'accorde parfaitement avec le commencement du livre d'Esra, mais le procédé de compilation, la manière de considérer et d'exposer les faits sont absolument les mêmes dans les deux ouvrages, pour les parties qui appartiennent au dernier rédacteur. Aussi reconnaît-on assez généralement aujourd'hui que la Chronique est la première partie d'un livre dont la deuxième partie se compose d'Esra et de Néhémie. Ceux-ci ne font dans le texte hébreu qu'un seul livre. La division tout à fait inadmissible, qui, il est vrai, semble favorisée par l'addition d'un nouveau chapitre avec un titre particulier : « Paroles de Néhémie, fils de Hachalja » (Néh., I, 1), n'est entrée que par les traductions dans les éditions hébraïques. Le texte hébreu ne connaît aussi primitivement qu'un livre de Chroniques.

La première partie de cette grande histoire s'appelle en hébreu : « Mots des Jours, » c'est-à-dire « Annales, » « Chronique, » titre qui sans doute a été choisi parce qu'on prenait cette œuvre pour l' « ancienne Chronique » souvent citée dans les livres des Rois. En grec, elle se nomme *Paraleipomena*, « Omissions, » « Compléments », comme si ce livre renfermait surtout des faits laissés de côté dans les

livres des Rois, bien que, en réalité, les deux livres se répètent dans un grand nombre de passages. La seconde partie s'appelle en hébreu du nom du plus important personnage qui y joue un rôle, Esra. En grec, le livre que nous nommons « livre de Néhémie » est ordinairement désigné comme le deuxième livre d'Esra ou comme le troisième, si l'on compte comme premier livre d'Esra le livre apocryphe dont nous parlerons plus tard.

Cette œuvre embrasse toute l'histoire depuis la création jusqu'à la reconstitution de la communauté et de la loi juives par Esra et Néhémie. Néanmoins le sujet principal est limité à une histoire de Juda depuis David. Tout le temps qui précède n'est représenté que par quelques tables généalogiques à partir d'Adam. De même, à l'exception de Juda et de Lévi, toutes les autres tribus d'Israël, là où l'on en fait mention, ne sont pas indiquées autrement.

Le livre se divise en trois parties principales : 1° I Chron., I-IX, listes généalogiques qui descendent en partie à des époques relativement modernes; 2° I Chron., X, jusqu'à la fin de II Chron., histoire du royaume de Juda; 3° Esra et Néhémie, histoire de la restauration de Juda.

Les listes de la première partie sont parfois d'une grande valeur. A part celles qui ont été empruntées au Pentateuque, nous n'en pouvons plus découvrir les sources qui ont certainement été d'origines très-diverses. Quelques-unes de ces sèches énumérations de noms, utilisées avec soin, fournissent des données très-précieuses à recueillir pour la connaissance des rapports qu'ont eus entre elles les tribus

et les familles d'Israël. Les renseignements peu étendus qui s'y trouvent dispersés sur l'histoire des tribus, en partie sur l'histoire de celles qui ne sont que rarement citées ailleurs, ont souvent plus d'importance pour nous que de longues narrations. Ils doivent reposer sur de très-vieux documents, et le livre nous donne encore des points de repère pour fixer la chronologie de quelques-uns d'entre eux. De même, les listes généalogiques, qui nous conduisent jusqu'à des époques relativement modernes, sont pleines d'intérêt. Les contradictions qui éclatent souvent entre les différentes listes ne leur ôtent rien de leur valeur. Au contraire, cette circonstance a pour nous une signification que nous n'avons garde de négliger, puisque, grâce à elle, nous apprenons à connaître les jugements divergents qui, selon les divers points de vue et les diverses époques, ont été portés sur les rapports des tribus. Mais, à côté de ces listes, il y en a d'autres d'une valeur beaucoup moins grande. Ainsi, il faut surtout se servir avec beaucoup de circonspection de celles qui se rapportent à la tribu de Lévi. Nous reviendrons sur ce point. D'ailleurs, en d'autres parties du livre, il n'est pas rare de rencontrer encore de pareilles listes, bien qu'elles ne se trouvent nulle part en aussi grand nombre qu'ici. Malheureusement il est difficile de tirer parti de ces énumérations parce que le texte est fortement altéré. Je ne puis croire que le chroniqueur qui, en général, n'emploie qu'un petit nombre de documents, ait eu à sa disposition pour les listes de la première partie une richesse toute particulière de matériaux : je pense plutôt qu'il les a puisées dans

quelques ouvrages où elles étaient déjà rassemblées.

La deuxième partie, la partie capitale des Chroniques, est parallèle à notre deuxième livre de Samuel et aux livres des Rois. Leur accord souvent textuel montre qu'un certain lien unit les deux œuvres. Or, dans cette partie, la Chronique renvoie tantôt à un « livre des Rois d'Israël et de Juda, » à un « livre des Rois de Juda » etc., tantôt aux « Paroles du prophète Semaia », à l' « Ecrit du prophète Iddo », etc. On pourrait supposer qu'il s'agit ici d'une masse de documents différents. Mais des citations comme « Paroles de Jéhu, fils de Hanani, qui ont été introduites dans le livre des Rois d'Israël » (II Chron. xx, 34), « Vision d'Isaïe, fils d'Amos, le prophète, d'après le livre des Rois de Juda et d'Israël » (II Chron. xxxii, 32), de pareilles citations, dis-je, nous montrent déjà que ces écrits prophétiques n'avaient pas besoin d'être des écrits indépendants. Si, d'après II Chroniques, xxvi, 22, il semblerait qu'Isaïe a écrit l'histoire d'Ussia, il n'y faut pas voir du tout un écrit particulier, mais seulement un chapitre d'un grand ouvrage historique. Or, dans ces citations, on donne comme auteurs des prophètes dont il est réellement question dans les chapitres qui leur sont attribués; mais, la plupart du temps, le récit tient de la fable et semble uniformément reproduire un même modèle. Il devient donc déjà très-probable que nous n'avons affaire qu'à un seul et même document, dont le titre complet devait être: « Livre des Rois d'Israël et de Juda, » et dont certains chapitres seulement pouvaient être désignés d'après le nom de ces prophètes. L'auteur de nos Chroniques semble à tort,

il est vrai, avoir admis que ces prophètes auraient écrit eux-mêmes ces divers chapitres. Sans doute le grand ouvrage historique contenait aussi l'histoire de Samuel, de Saül et de David. Les parties qui sont citées comme « Paroles de Samuel le voyant, de Nathan le prophète, et de Gad le visionnaire » (1 Chron. XXIX, 29), doivent avoir été sinon tout à fait, du moins à peu près d'accord avec nos livres de Samuel, car les faibles différences que présente la Chronique pour ces parties reposent, ou sur des fautes de texte d'un des deux livres, ou sur certains changements dont la Chronique offre plus d'un exemple. Peut-être le chroniqueur avait-il sous les yeux, d'un côté nos livres de Samuel, de l'autre son livre des Rois. En tout cas, ce dernier document n'était pas identique avec les livres des Rois qui nous ont été conservés, quand ce ne serait que parce qu'il répète souvent qu'on peut trouver des détails plus étendus sur tel ou tel roi dans le livre des Rois, là même où notre livre canonique ne donne rien de plus que la Chronique. D'autre part, le document principal de notre livre des Rois, cette ancienne Chronique dont nous avons déjà beaucoup parlé, n'est pas non plus la source où puise directement le chroniqueur. Car ce qui caractérise essentiellement cette source, les histoires des prophètes, qui annoncent toujours de la même manière à Israël les jours de prospérité et les jours de désolation, n'ont laissé aucune trace dans nos livres des Rois composés avec l'ancienne Chronique, tandis qu'elles convenaient si bien au point de vue du rédacteur; aussi pouvons-nous dire qu'elles ne s'y trouvaient pas. Elles ont donc été ajoutées pour la

Digitized by Google

première fois au livre des Rois de l'auteur des Chroniques. Or, comme les deux livres des Rois qui nous ont été conservés présentent un nombre considérable de passages où ils se répètent mot pour mot, nous devons en fin de compte en revenir à un seul document principal et admettre que le livre des Rois, aujourd'hui perdu, dont se servait le chroniqueur, repose sur le même document que notre livre des Rois (1).

Dans le livre des Rois, qui est perdu, l'ancienne Chronique était extraite de la même façon que dans nos livres des Rois, mais les préoccupations dogmatiques y tenaient beaucoup plus de place. En effet, non-seulement elles pesaient de tout leur poids sur les jugements que portait le narrateur, mais elles modifiaient encore le récit des événements. Toutes les fois qu'un chef, un roi, tombe dans le malheur, il doit avoir péché, et, sur-le-champ, un prophète, un homme saint, inconnu d'ailleurs la plupart du temps, ne manque pas de se présenter pour prédire tous les maux qui doivent accabler l'impie. De même, le bonheur doit être la récompense de la vertu ou du repentir. Le roi Manassé est un exemple particulièrement instructif de cette façon de traiter l'histoire.

(1) Le rapport des sources serait donc celui-ci :

Ancienne Chronique, aujourd'hui perdue, des rois de Juda et d'Israël, composée vers 550.

Livres canoniques des Rois. — Livre aujourd'hui perdu des rois d'Israël et de Juda. Livres canoniques de la Chronique.

Il se pourrait que le rapport eût été plus compliqué encore en réalité, car il doit y avoir eu encore un intermédiaire entre le livre des Rois aujourd'hui perdu et l'ancienne Chronique.

D'après les livres des Rois, comme d'après le témoignage plus grave des prophètes, ce roi était bien le plus grand idolâtre qu'on eût vu, et cependant il régna longtemps et mourut en paix. Que faisait donc la justice divine? La Chronique change tout cela. Prenant à la lettre un mot attribué à Isaïe (XXXIX, 7), d'après lequel un ou plusieurs des enfants du roi Hiskia auraient été emmenés captifs à Babylone (1); la Chronique en conclut que Manassé, en réalité fils d'Hiskia, y avait été conduit en captivité; telle avait été la punition de ses crimes. On savait qu'à cette époque le royaume d'Assyrie subsistait encore. C'était donc au roi d'Assyrie que revenait naturellement la tâche de le faire conduire à Babylone. Mais tout le monde savait aussi que Manassé était mort à Jérusalem. Il devait donc avoir été mis de nouveau en liberté, et Dieu ne pouvait lui avoir accordé une telle faveur que comme prix de son retour au bien. Ainsi, la punition et le repentir s'étaient succédé dans un ordre parfaitement logique, et la justice divine était sauve. Tout cela se trouvait déjà dans le document dont se servait l'auteur de la Chronique, ce livre des Rois aujourd'hui perdu, comme il le dit lui-même positivement, II Chron. XXXIII, 18, passage où se trouvaient aussi des paroles prophétiques que la Chronique a supprimées sans faire tort à l'histoire. Grâce à cet exemple qui, par les tendances qu'il manifeste, se rapproche tout à fait des histoires des prophètes, nous voyons que ce livre des Rois avait entrepris de remanier l'histoire dans ce sens. C'est à tort

(1) Cette prophétie n'a pu naître qu'après la captivité du roi Joachim.

Digitized by Google

qu'on reproche souvent au chroniqueur des altérations évidentes de la tradition primitive. Ce n'est pas seulement à propos de Manassé que, pour satisfaire son attachement à la loi et au culte, le livre des Chroniques met en mouvement et les prophètes et les armées. Aussi toutes ces grandes guerres dont il est fait mention dans la Chronique, avec tous ces chiffres fabuleux qui nous étonnent, doivent-elles nous paraître très-suspectes quand elles répondent pleinement aux préoccupations dogmatiques du livre. Ce n'est qu'en considérant avec soin les autres faces de la tradition, et surtout en tenant compte des tendances du livre des Rois aujourd'hui perdu, que nous pourrons espérer de découvrir les fondements véritables sur lesquels la Chronique appuie de pareilles données. Nous devons, il est vrai, à ce livre des Rois quelques renseignements isolés qui, sans lui, n'auraient point été conservés, et qui ont été puisés à la source commune, l'ancienne Chronique; par exemple, le passage sur les constructions des rois et d'autres. Mais il faut ici user de la plus grande circonspection.

Un document de cette sorte, lors même qu'on ne s'en servirait qu'avec toutes les précautions et toute l'impartialité possibles, ne pourrait produire qu'un récit historique très-défectueux. Que pouvait-il donc devenir entre les mains d'un homme comme notre chroniqueur, qui n'était ni éclairé ni désintéressé? Le point de vue auquel il se place est exclusivement favorable à Lévi. Ce qui le préoccupe avant tout, c'est de montrer que, dès la plus haute antiquité, le culte a été célébré par les prêtres et les lévites de la

même façon que dans le nouveau Temple après le retour de l'exil. Il ne songe qu'aux fêtes et aux cérémonies du culte. Il décrit tout au long des fêtes que David et d'autres rois pieux auraient célébrées en suivant absolument les rites plus modernes des lévites. Il dépeint ces cérémonies avec tout ce qui s'y rattache, et ne suit d'autre tradition que les usages en vigueur de son temps. Quant à David, qu'il considère bien plus comme le législateur du culte et l'auteur des psaumes que comme le roi héros, il lui met dans la bouche un cantique qui est une compilation de morceaux empruntés à des psaumes beaucoup plus modernes. Il s'attache surtout à faire ressortir l'importance des lévites, et tout spécialement de ceux qui appartenaient aux familles de chantres et de gardiens des portes du Temple, si bien qu'on a pu récemment supposer avec beaucoup de raison qu'il devait avoir appartenu lui-même à une telle famille. Les lévites sont exaltés de toutes les façons. Ainsi, lors de la chute de l'impie Athalie, le vieux récit avait mis en scène des satellites et des mercenaires étrangers qu'on devait s'étonner plus tard de voir employés dans le Temple sous les ordres du grand prêtre : la Chronique met à leur place des lévites. (Cf. II Chron. XXIII avec II Rois XI.) De tels exemples ne sont pas rares dans ce livre. Ainsi encore, II Chronique, XXXIV, 30, on a mis « prêtres et lévites » à la place de « prêtres et prophètes » de l'ancien récit (II Rois XXIII, 2). Les tableaux généalogiques des lévites sont aussi en partie très-suspects. La généalogie des grands prêtres jusqu'à David (I Chron. VI, 35-38), par exemple, est dans ce cas,

Digitized by Google

ainsi que l'origine de Samuel qui, d'après I Sam. I, 1, était de la tribu d'Ephraïm, et qui, selon le chroniqueur, appartient à la tribu de Lévi, seule digne d'avoir produit un aussi saint personnage. On fait même descendre de Samuel, Etan le prétendu ancêtre d'une famille de chantres (I Chron. VI, 18 et suiv.). On cite de même Obed Edom comme un des lévites portiers du Temple (I Chron. XVI, 38), tandis que, d'après II Samuel VI, 10, il n'était pas même Israélite, étant né dans la ville de Gat au pays des Philistins. La manière de voir d'une époque plus moderne réclamait pour Obed Edom une origine sacrée, parce que l'arche d'alliance avait séjourné dans sa maison.

Comme le chroniqueur, nous l'avons dit, se borne à raconter l'histoire de Juda, une masse de morceaux tombent d'eux-mêmes. Il paraît n'avoir vu que du mal dans l'histoire du royaume du Nord, le schisme lui semble avoir été un crime, tandis que, dans notre vieux récit historique, on rencontre une opinion différente. Le chroniqueur, ou déjà peut-être le document qu'il avait sous les yeux, laisse passer maintes choses qui pourraient jeter de l'ombre sur ses préférés. Il ne nous apprend rien des discordes qui divisaient la famille de David, rien de la révolte d'Absalon, rien de l'idolâtrie de Salomon. Il n'attachait aucune importance à certains points qui, pour les anciens, avaient une valeur capitale. De même, il ne consacre que quelques mots à l'événement si intéressant, même pour l'histoire générale, de la délivrance d'Hiskia et de Juda échappés aux Assyriens, tandis qu'il décrit longuement les solennités que le roi aurait

célébrées dans le Temple. Il paraît aussi avoir omis certains faits par pure convenance, par exemple, le jugement de Salomon, à cause des deux prostituées. Ajoutons que le chroniqueur travaille avec une grande négligence et se contredit souvent. C'est en partie à lui, et non aux copistes, qu'il convient d'attribuer le désordre qui règne dans les listes généalogiques.

A partir de l'exil, les documents doivent naturellement devenir tout autres. Le « Livre des Rois » n'allait certainement pas plus loin. La troisième partie du livre des Chroniques, Esra et Néhémie, a pour base divers écrits de valeur très-inégale. Tout d'abord, nous avons ici les mémoires tout à fait authentiques d'Esra et de Néhémie. C'est à ce dernier surtout que la Chronique a emprunté de longs morceaux, la plus grande partie probablement, et presque toujours mot pour mot. Il est regrettable que le chroniqueur nous ait moins donné des mémoires d'Esra, et surtout qu'il les ait en partie considérablement modifiés. Ces deux séries de fragments n'en appartiennent pas moins aux documents les plus importants de l'Ancien Testament.

Il faut attribuer une valeur beaucoup moindre à un autre document écrit en langue araméenne qui raconte le rétablissement du Temple et la reconstruction des murs de Jérusalem. L'auteur commet de graves erreurs en confondant, par exemple, Darius II avec Darius I, et en interprétant des lettres qui se rapportent à la construction des murs, comme si elles concernaient la construction du Temple. Il cite encore d'autres pièces qui sans aucun doute sont fausses.

Le chroniqueur a, en outre, utilisé quelques autres documents, et a même ajouté quelques passages de sa façon, comme le chapitre III d'Esra. Il a mis encore moins de soins à compiler cette dernière partie de son livre que la précédente. Ainsi, en reproduisant mot pour mot une grande partie des Mémoires de Néhémie, il le fait même parler à la première personne sans avoir auparavant averti le lecteur, et il emploie la troisième personne dans d'autres extraits. Dans les fragments tirés de l'écrit d'Esra, il passe tout à coup de la première à la troisième personne (Esra VII). Les extraits se suivent sans transition, si bien qu'une critique pénétrante peut seule découvrir ce que le simple lecteur devrait immédiatement savoir, je veux dire, qui a la parole dans chaque passage. Au moment où on s'y attendait le moins, nous trouvons un morceau dans la langue originale, tiré de l'écrit araméen. Sans doute, si l'auteur ne nous apprend rien ou très-peu de chose seulement sur certaines périodes, comme celle qui précède immédiatement Esra et Néhémie, on peut en chercher la raison dans l'insuffisance des documents : toutefois, s'il avait su en tirer parti, il aurait pu en tout cas nous donner un récit bien supérieur. La lettre de franchise d'Esra (Esra VII, 12 et suiv.) a été fortement remaniée par lui ou par un de ses devanciers, dans un sens favorable au Temple et à ses serviteurs, — à moins qu'elle n'ait été forgée de toutes pièces. Telle qu'elle est, elle ne peut pas être authentique.

Le chroniqueur a certainement écrit très-tard. Les écrits d'Esra et de Néhémie dont il se servait nous conduisent déjà très-avant dans le cinquième siècle.

La liste de prêtres, dans Néhémie XII, 10-22, nous mène jusqu'au grand prêtre Iaddua qui, d'après Josèphe, a été contemporain d'Alexandre le Grand. Cette donnée s'accorde avec le verset 22, d'après lequel ces listes auraient été continuées jusqu'au temps de Darius (Codoman). Le chroniqueur ne peut donc pas avoir écrit avant l'époque d'Alexandre. Mais ces listes de prêtres ne nous fournissent aucun *terminus ad quem*. D'après le verset 22, les sources historiques du chroniqueur n'allaient pas plus loin. Quant aux grands prêtres, qu'il avait nommés seulement pour qu'on pût s'orienter dans la chronologie de cette période, il n'avait pas besoin de les énumérer. Le document araméen, qui commet de si fortes confusions et ne distingue même pas entre les divers rois de Perse du même nom, ne saurait avoir été écrit avant l'époque grecque. Nous sommes amenés à une date bien plus moderne encore par la généalogie de la famille de David (I Chron. III, 19 et suiv.). Certes, l'état actuel du texte ne nous laisse plus reconnaître sûrement à travers combien de générations l'auteur suivait la descendance de Serubbabel, qui vivait sous Darius Hystaspe, mais, en tout cas, le nombre en est grand : il y a probablement onze générations, et nous arrivons ainsi vers 200 avant J.-C., sinon plus loin. Et il n'est pas dit encore que l'auteur ait continué la généalogie de cette famille jusqu'à son temps. Peut-être ses sources s'arrêtaient-elles là. Il n'est pas tout à fait impossible que le chroniqueur ait encore dépassé le temps d'Esra dans le cours de son récit. Dans ce cas, les derniers chapitres n'auraient pu obtenir l'autorité d'un texte sacré comme racontant une époque trop

Digitized by Google

moderne. Quoi qu'il en soit, il ne peut avoir fait son travail avant l'an 200 avant J.-C., mais il est possible que ce travail soit beaucoup moins ancien. La langue témoigne du dernier développement de l'hébraïsme biblique. Elle ne peut servir cependant à indiquer l'époque avec précision.

Grâce aux extraits d'ouvrages substantiels aujourd'hui perdus qu'elle renferme, cette grande compilation est pour nous d'une importance considérable, et, là même où elle est parallèle aux autres livres historiques, nous tirons de son accord ou de ses différences avec eux une instruction variée sur un grand nombre de questions historiques et littéraires. La transformation qui eut lieu à deux reprises, comme nous l'avons vu, et qui modifia profondément les vieux matériaux de l'histoire d'Israël, nous représente d'une manière frappante les courants intellectuels qui traversèrent le judaïsme. Assurément la valeur purement historique du livre a beaucoup souffert de cette transformation, sans parler du système tout arbitraire de juxtaposition.

La dernière partie des Chroniques, Esra et Néhémie, présentant l'histoire d'une époque qui n'avait pas encore été décrite, bien qu'elle fût très-importante, offrait sans doute un intérêt plus général, et, séparée pour ce motif comme un livre distinct, elle a dû gagner de bonne heure l'autorité d'un livre canonique avec le reste des Chroniques où l'on trouve, en somme, les mêmes récits déjà réunis dans un livre connu. Plus tard, cette partie est aussi entrée dans le canon et y a formé une œuvre indépendante. Il est peu vraisemblable que l'auteur ait

introduit lui-même cette division dans son grand ouvrage, car il n'aurait sans doute pas employé la fin d'une partie comme le commencement d'une autre.

La dernière partie des Chroniques, combinée avec des passages d'Esra et de Néhémie, a donné naissance à un nouveau livre grec qui traite particulièrement de l'histoire du Temple dans les derniers temps avant sa destruction, et de sa reconstruction. Ce livre s'appelle le *troisième livre d'Esra*, ou encore le *premier livre d'Esra*, et alors Esra et Néhémie sont comptés comme deuxième et troisième livres. Bien que les éléments qui le constituent répondent d'ailleurs à toutes les parties de notre texte hébreu, ce livre contient de plus une histoire toute romanesque sur les moyens que Serubbabel aurait employés pour obtenir par sa sagesse la faveur du roi Darius, et la permission de retourner à Jérusalem.

Ce livre renferme aussi une très-grave et très-étonnante transposition par rapport à notre texte d'Esra (1). Peut-être devait-elle lever les grandes difficultés chronologiques du livre d'Esra; mais elle n'y réussit guère. De Néhémie ce livre ne dit mot. La fin en est tout à fait tronquée. Nous ne l'avons peut-être qu'à l'état de fragment.

Le morceau original sur la sagesse de Serubbabel a sans doute été d'abord écrit en grec. Le reste est une traduction libre de l'hébreu. Un même auteur aura traduit et arrangé ce livre, dont le caractère fragmentaire est si étrange.

Il n'a aucune valeur historique qui le recommande

(1) Le chapitre IV, 7-24 d'Esra est ici avant le chapitre II.

particulièrement. Il ne peut servir qu'à la critique du texte, bien qu'une grande circonspection soit de rigueur, à cause de la grande liberté de la traduction et de la déformation complète des noms propres. Ce livre doit avoir été écrit déjà avant Josèphe, car cet historien l'emploie à la place de l'Esra canonique. Ni Jérôme, ni Luther ne l'ont jugé digne d'être traduit. Les catholiques ne le mettent pas plus que les protestants au nombre des saintes Ecritures.

LES MAKKABÉES

On désigne sous le nom de livres des Makkabées deux écrits grecs qui se rapportent l'un et l'autre à l'époque des vaillants Hasmonéens, mais qui se séparent sur beaucoup de points et diffèrent complétement par leur origine.

Le *premier livre des Makkabées,* après une courte introduction qui commence avec Alexandre, embrasse la période qui s'étend depuis le premier soulèvement des Juifs, sous Mattatias, pour repousser les croyances qu'Antiochus Epiphane voulait leur imposer, jusqu'au règne de Simon (vers 175 — 135 av. J.-C.). L'auteur fait surtout ressortir les exploits du grand Juda Makkabée, dont le nom est, par extension, appliqué souvent à toute la race des Hasmonéens, qu'on appelle alors les Makkabées. Nous y voyons les combats héroïques d'un peuple opprimé, sans force, conduit par des chefs de son choix, qui revendique non pas sa liberté politique, — une telle conception lui était presque étrangère, — mais sa liberté religieuse; nous voyons, à la suite de ces luttes, s'élever un Etat que ces vaillants chefs diri-

gent avec force et sagesse : aussi remportent-ils succès sur succès, dans leurs efforts contre les puissants de la terre, et arrivent-ils à conquérir une complète indépendance. Ce livre a aussi son importance pour l'histoire de plusieurs autres nations orientales.

Le premier livre des Makkabées est un beau monument de son époque. Il mérite la confiance de l'historien plus que tout autre livre de l'Ancien Testament. Nous n'y trouvons ni miracles, ni pragmatisme théocratique; en revanche, il y manque le souffle à la fois naïf et religieux, toutes ces grâces aimables de l'enfance qu'on trouve dans les vieux livres historiques. L'écrivain, très-sérieux, très-religieux, a pour son peuple et pour sa foi une grande chaleur de sentiment; mais il n'en est pas moins désintéressé à un point qui excite l'étonnement. Là où il pèche contre la vérité, c'est par erreur; lorsque, par exemple, il parle de peuples éloignés, comme des Romains. Il se peut qu'il n'ait pas mis certains événements tout à fait dans leur vrai jour, et qu'il ait cédé à l'influence de sa prédilection marquée pour la famille régnante, en particulier pour Simon et son fils Jean Hyrcan, avec lequel il semble avoir eu des rapports personnels. Cette supposition s'accorde avec le fait que l'auteur, comme l'a démontré Geiger, était Sadducéen, et, par conséquent, jusqu'à un certain point, conservateur. On le voit surtout, par le soin qu'il a pris de ne pas faire la moindre allusion à la croyance de l'immortalité de l'âme, alors même qu'il en trouvait l'occasion, par exemple dans le discours d'adieu de Mattatias, et aussi par la préoccupation visible d'éviter

Digitized by Google

tout récit miraculeux, et de ne parler, en aucune façon, des espérances messianiques qui avaient alors tant de puissance sur les masses et y excitaient un si grand enthousiasme.

Malgré la fidélité du récit, il faut naturellement considérer les discours des personnes mêlées à l'action, et tout ce qui y ressemble, comme des morceaux où l'auteur s'est donné libre carrière. Quant aux nombres des ennemis vaincus et des Juifs victorieux, il ne faut pas non plus trop les peser au trébuchet. Ce qui est plus grave, c'est que quelques-uns des actes officiels communiqués ne sont pas authentiques; au moins leur authenticité est-elle douteuse. Peut-être ces actes se trouvaient-ils déjà dans les sources historiques où l'auteur puisait. A cet égard, d'ailleurs, les habitudes de l'antiquité étaient très-différentes des nôtres, et quand même le contenu de tels documents était fidèlement reproduit, comme c'est ici le cas, on ne se faisait point scrupule de les remanier.

Un avantage essentiel et tout nouveau de ce livre est la chronologie exacte d'après une ère précise, l'ère des Séleucides. Cette particularité suffit déjà pour attester l'emploi de sources écrites, et il faut absolument supposer qu'il en était ainsi, surtout pour le récit de l'époque antérieure. Mais l'auteur a partout imprimé un caractère personnel à son œuvre. La tradition orale, sa propre expérience, ont pu lui fournir aussi de nombreux renseignements.

Le langage est très-simple, rempli de réminiscences des vieux livres sacrés. Çà et là, un accès de lyrisme, mais nulle part de vraie poésie.

A la fin, il est question d'une chronique sur Jean Hyrcan, qui peut difficilement avoir été écrite avant sa mort; la composition de notre livre doit donc être postérieure à cet événement. Mais le jugement favorable qui est porté d'un bout à l'autre sur les Romains, l'insistance avec laquelle l'auteur signale leur fidélité vis-à-vis de leurs alliés démontrent que le livre a été composé avant que les Juifs n'eussent appris à connaître la perfidie des conquérants du monde. Aussi a-t-on fixé à bon droit, pour la rédaction, l'époque entre la mort d'Hyrcan et la première rencontre sanglante avec les Romains, c'est-à-dire entre 105 et 63 avant J.-C.

Le livre était sans aucun doute écrit primitivement en hébreu. Origène dit encore que les Juifs possédaient « les histoires des Makkabées » en hébreu. Jérôme prétend même avoir vu le premier livre des Makkabées dans son texte primitif. Qu'Origène ait fait une confusion et que Jérôme ne soit pas resté dans la stricte vérité, cela est possible, mais on ne peut sérieusement supposer avec Hengstenberg que nous avons encore ce livre hébreu des Makkabées d'Origène et de Jérôme dans un récit fabuleux sur les Makkabées, composé plus tard par les Juifs et connu sous le titre de « Rouleau d'Antiochus » *(Meguillat Antiochos)*. C'est là qu'entre autres on fait venir d'un général Bachides le nom de la résidence des chalifes, Bagdad. En réalité, l'original hébreu a disparu sans laisser de traces. Les Juifs des époques postérieures n'ont pas voué à la race des Hasmonéens la reconnaissance qu'elle méritait. Les savants pharisiens, qui de plus en plus arrivaient à la domination des

esprits, étaient pour cela trop hostiles à la race orgueilleuse des rois.

Heureusement une traduction grecque très-littérale nous a conservé ce livre excellent, le meilleur sans contredit de tous les apocryphes. Nous pouvons indiquer quelques légères erreurs du traducteur grec, mais, en général, sa traduction est fidèle. Josèphe faisait déjà usage de cette version.

Le *deuxième livre des Makkabées* doit avant tout être dégagé des deux lettres qu'on a attachées en tête de l'ouvrage. Elles auraient été écrites par les Juifs de Palestine pour recommander à leurs frères d'Egypte de prendre part à la fête de la consécration du Temple. La première porte même, comme suscription, une date qui répond à l'année 143 av. J.-C. (I, 10ᵃ). Les deux lettres n'ont évidemment aucune authenticité; la première, tout à fait incomplète, renferme une fausse donnée chronologique; la seconde est pleine de fables et serait de la plus grande absurdité si elle était réellement l'épître d'une communauté. Ces lettres renferment plus d'une contradiction avec les faits mêmes rapportés dans le livre des Makkabées; leur langue est aussi plus chargée d'hébraïsmes. Pour que l'anniversaire de la consécration du Temple puisse avoir été recommandée avec tant de force aux Alexandrins comme un jour de fête, il faut supposer que ces lettres ont été écrites alors que le Temple était encore debout. Elles ont été jointes au livre parce qu'elles en partagent les tendances; elles n'y sont rattachées que par un « mais » intercalé (II, 19).

Dans l'introduction même, l'ouvrage est désigné

comme étant un extrait des cinq livres de Jason de Cyrène. Cet extrait raconte les souffrances et les victoires des héros qui luttèrent pour la foi en Palestine, depuis les derniers temps du roi Séleucus IV jusqu'à la mort de Nicanor (vers 174-161); il insiste particulièrement sur les nouvelles fêtes commémoratives établies alors, la fête de la consécration du Temple (Hanukkâ, le 25 kislew) et celle du jour de Nicanor (Jôm Nikânôr, le 13 adar).

Quant aux mérites et aux défauts que nous offre l'ouvrage dans sa forme actuelle, nous ne pouvons les attribuer avec certitude, et par le détail, à l'auteur de l'extrait ou à Jason de Cyrène. L'abréviateur déclare que toute la responsabilité remonte à son devancier.

La valeur du second livre des Makkabées est bien inférieure à celle du premier. Certes il nous donne quelques compléments qui sont les bienvenus, surtout pour l'histoire antérieure au moment où éclata le soulèvement. Josèphe, qui ne connaissait pas ce livre, nous en confirme l'exactitude. On y rencontre néanmoins beaucoup d'erreurs, au point de vue de la chronologie et des événements. Ce n'est partout qu'exagération, rhétorique, parti-pris. Les miracles, les apparitions d'anges reviennent à chaque page, et pour la première fois apparaissent ces histoires de martyrs racontées avec cette absence de mesure qui devait plus tard devenir si générale. Le livre est plein d'un patriotisme exubérant et d'une haine amère contre l'étranger. L'auteur était tout à fait l'esclave des préjugés populaires, et il écrivait pour les fortifier. Par ses opinions, il se rapproche beaucoup des Pharisiens. Ainsi il croit fermement à la résurrection. En

somme, son ouvrage forme, sur beaucoup de points, un contraste frappant avec le premier livre des Makkabées, qui d'ailleurs n'y a pas été utilisé.

Le livre est écrit dans un style presque purement grec, et rempli de périodes composées avec beaucoup d'art et de science. On est donc autorisé à supposer, non-seulement qu'il a été lui-même écrit en grec, mais que l'ouvrage de Jason, sa source, était déjà dans cette langue. Les confusions et les anachronismes dont il est plein lui assignent une date assez éloignée des événements qui s'y trouvent racontés. Cependant, comme dans les réflexions sur les souffrances du peuple et sur l'importance du Temple il n'est jamais fait la moindre allusion à la destruction du sanctuaire, il faut admettre que, non-seulement l'ouvrage de Jason de Cyrène, mais aussi l'extrait que nous en avons, ont été composés avant cette catastrophe. Ajoutez-y l'insistance avec laquelle sont recommandées les deux fêtes qui n'auraient plus eu aucun sens après la chute de Jérusalem.

Enfin le livre qu'on appelle le *quatrième livre des Makkabées*, et qui a probablement été écrit aussi avant la destruction de Jérusalem, a déjà été composé à l'aide de notre livre. Il semble bien que Jason a écrit dans le cours du dernier siècle avant J.-C. et son abréviateur peu de temps après. Ce livre, à cause de ses histoires de martyrs, était très-aimé dans la vieille Eglise chrétienne. Le récit de la mère avec ses sept enfants, récit que l'on rencontre plus tard aussi chez les narrateurs juifs, était surtout regardé comme une lecture édifiante. Luther portait avec raison un jugement très-sévère sur ce livre.

Le *troisième livre des Makkabées*, histoire fabuleuse de la délivrance des Juifs alexandrins arrachés à un danger de mort, est encore bien inférieur au deuxième livre. Dès le quatorzième siècle après J.-C., on attribuait faussement à Josèphe le *quatrième livre des Makkabées*, méditation philosophique et religieuse sur les récits des martyrs contenus dans le deuxième livre. Les remarquables études de Freudenthal ont prouvé que l'auteur du quatrième livre avait sous les yeux non pas le deuxième livre, mais un document antérieur, les écrits de Jason et de Cyrène. Ni le troisième, ni le quatrième livre des Makkabées n'ont jamais joui vraiment d'aucune autorité dans l'Eglise; ils ne se trouvent ni dans la Vulgate ni dans Luther.

II

RÉCITS POÉTIQUES

ROMANS

Les livres historiques de l'Ancien Testament, là même où le récit n'est pas rigoureusement conforme à la vérité, n'en suivent pas moins en général une tradition bien établie qui les détermine. Lors même que les auteurs veulent se donner plus de liberté, ils sont toujours tenus de se borner à quelques courts épisodes, à la peinture de quelques scènes, et à un simple exposé des motifs psychologiques. La marche du récit leur est indiquée d'avance au moins dans ses grandes lignes. Mais, comme ils ne tardèrent pas à user largement de cette liberté, beaucoup plus largement qu'on ne le croit communément, la voie fut de bonne heure frayée pour passer au roman proprement dit, au récit qui est une création de l'imagination poétique de l'auteur, et cela d'autant plus que le roman lui-même conserve encore volontiers quelques traits, quelques noms et quelques autres détails empruntés à la tradition. Aussi peut-on considérer quel-

ques parties des livres historiques comme de petits romans. Toutefois, le roman ne se développa qu'assez tard chez les Hébreux comme genre littéraire indépendant. Le canon hébreu de l'Ancien Testament n'en contient que deux, le livre de Jonas et le livre d'Esther. Il faut y ajouter les deux livres de Tobie et de Judith, mis au nombre des apocryphes, et aussi ce qu'on appelle le troisième livre des Makkabées. De plus, nous voulons aussi placer dans cette catégorie le livre d'Aristée, bien qu'il n'appartienne pas rigoureusement à l'Ancien Testament. Une partie de ces livres a été écrite en grec à l'origine, et témoigne bien par là de l'influence d'une culture tout à fait étrangère.

Digitized by Google

JONAS

Les livres des Rois, on l'a vu, renferment plusieurs parties, quelques-unes même assez étendues, où l'action des prophètes nous est présentée sous un jour surnaturel. Aucun de ces récits ne manque en soi d'une certaine valeur, alors même que notre goût est quelque peu choqué par leur caractère merveilleux ou par leur ton fortement didactique. Nous avons déjà parlé de la grande figure d'Elie.

Peu à peu, et sous l'influence de la légende, ces récits, qui ont leur origine dans l'histoire, se sont transformés. L'auteur des histoires relatives aux prophètes que nous trouvons dans les Chroniques se comporte avec plus de liberté. Néanmoins il montre en général un esprit peu créateur : car ses prophètes sont tous dessinés d'après le même modèle. Toutes ces histoires de prophètes ont d'ailleurs été mêlées au récit des annales du royaume.

Il nous reste un exemple d'une telle histoire isolée et tout à fait indépendante. C'est une production libre de la fantaisie qui n'a emprunté que quelques détails à la tradition. Je veux parler du livre de Jonas, qui forme maintenant une partie séparée du livre des douze petits prophètes. Voici ce que contient ce roman.

Jonas, fils d'Amittai, reçoit de Dieu l'ordre d'al-

ler dans la grande ville de Ninive pour prêcher contre elle à cause de sa perversité. Mais il craint que les Ninivites, convertis par sa prédication, ne viennent à faire pénitence et n'obtiennent leur pardon. Aussi cherche-t-il à échapper à Dieu. Il s'embarque donc au port de Joppé pour la lointaine Tarsis (Tartessus en Espagne). Dieu soulève alors une terrible tempête. En vain les matelots cherchent à alléger le vaisseau en jetant à la mer toute leur cargaison, en vain ils invoquent leurs dieux. Jonas lui-même est tiré de la cale du navire, où il dormait profondément, et sommé de demander la délivrance à son dieu. Rien ne réussit. Les matelots se décident à interroger le sort pour savoir quel coupable a attiré sur eux le danger qui menace leur vie. Le sort tombe sur Jonas. Il avoue sa faute et les engage lui-même à le jeter par-dessus bord. Quand on voit que tous les efforts pour sauver le navire sont inutiles, Jonas est jeté à la mer, et aussitôt la mer s'apaise. Les matelots, qui avaient prié Dieu de ne point faire retomber sur eux le sang de Jonas, offrent à l'Eternel des sacrifices et des offrandes. Jonas est englouti par un poisson que Dieu avait envoyé. Il invoque Dieu dans le ventre du poisson, et, après trois jours et trois nuits, il est vomi par le poisson sur le rivage.

Jonas obéit enfin à l'ordre qui lui est donné de nouveau d'aller à Ninive. Il annonce aux Ninivites que leur ville sera détruite dans quarante jours. Les habitants le croient. Par leur deuil, leur jeûne et leur profond repentir, ils cherchent à détourner le fléau. C'est le roi qui donne à ses sujets le meilleur exemple. Il ordonne à tous de faire pénitence, et ses

ordres sont suivis. L'Eternel alors a compassion et n'envoie pas le châtiment dont il les avait menacés.

Cela déplaît extrêmement à Jonas. Découragé, il se bâtit dehors la ville une hutte pour voir quel sera le sort de Ninive. Dieu fait pousser une plante (1) qui donne de l'ombre à la hutte de Jonas. Le prophète en éprouve une grande joie. Sa douleur est d'autant plus vive lorsque Dieu fait piquer la plante par un ver et qu'elle sèche sur pied, si bien qu'il n'a plus aucun abri contre la chaleur et les vents brûlants. Il désire la mort, parce que la plante qu'il aimait a si vite péri. Alors Dieu lui adresse la parole et lui demande comment lui, qui a perdu tout courage en voyant le destin d'une telle plante, peut en vouloir à Dieu de la pitié qu'il a montrée envers une ville puissante, où se trouvent d'innombrables petits enfants et des troupeaux qui n'ont point commis l'iniquité. — Le récit se termine ainsi, comme il avait commencé, d'une manière tout à fait brusque.

Il ne faut point songer ici à un fond historique. Le rôle puéril que Dieu joue dans cette histoire pourrait seul, au besoin, être mis à la charge du narrateur, qui aurait peut-être remanié à sa façon les données historiques dont il disposait. Mais les traits essentiels du récit choquent aussi toutes les vraisemblances. Jonas, englouti par un poisson, dans le ventre duquel il passe trois jours sans perdre conscience; les Ninivites convertis sur-le-champ dès qu'ils voient le prophète d'Israël : voilà des choses

(1) L'arbre appelé ricin, qui pousse très-vite, pour périr tout aussi rapidement.

tellement impossibles dans la réalité qu'elles rejettent cette histoire tout entière dans le domaine de la poésie. Ajoutez-y quelques faits moins importants, par exemple la grandeur infinie de la ville de Ninive, dont l'étendue est de trois jours de marche (III, 3). D'après l'ensemble, cela peut signifier que, d'une extrémité à l'autre de Ninive, il y avait au moins 24 lieues de chemin, si bien que le chiffre, cité à la fin, de plus de 120,000 jeunes enfants (1), serait encore bien peu élevé pour une si grande ville, quelque considérable que soit le nombre des habitants qu'une telle quantité d'enfants permet d'imaginer.

L'auteur a-t-il suivi au moins les données essentielles d'une tradition historique? Voilà la seule question qui puisse encore être posée. Le nom de Jonas n'a pas été choisi au hasard. Dans le second livre des Rois, XIV, 25, il est dit que le roi d'Israël Jéroboam II avait rétabli les anciennes limites du royaume de David comme Dieu l'avait annoncé par son serviteur le prophète Jonas, fils d'Amittai de Gat-Hahefer (dans le nord de la Palestine). D'après ce document très-digne de foi, nous voyons que ce prophète fut, au plus tard, un contemporain du grand conquérant Jéroboam II, et vécut, par conséquent, dans la première moitié du huitième siècle avant J.-C. : voilà tout ce que nous savons de Jonas (2). Ecartons tout

(1) « Hommes qui ne savent pas distinguer leur main droite de leur main gauche, » IV, 11.

(2) Dans ces derniers temps, on a voulu trouver la prophétie de Jonas dont il est question ici dans l'oracle, difficile à comprendre, d'un très-ancien prophète, oracle reproduit dans Isaïe, XV et XVI. Pour faire évanouir cette supposition, il suffit de remarquer qu'il s'a-

ce qu'il y a d'invraisemblable dans le récit, que reste-t-il qui puisse être historique? Un voyage que ce vieux prophète aurait voulu faire vers l'ouest, et son arrivée à Ninive. Mais on n'imagine point ce qu'un prophète d'Israël a voulu aller faire en Espagne ou à Ninive. Il ne pouvait prêcher à des étrangers qui étaient incapables de comprendre sa religion et sa langue. Si l'on tient compte du temps où il vivait, on se persuade facilement que ni affaires d'Etat, ni entreprises commerciales n'ont pu le conduire si loin. Un homme de Dieu surtout, un voyant d'Israël, ne faisait point de voyage chez les peuples étrangers pour enseigner sa loi ou pour se distraire. Si nous considérons combien la mention de Tartessus et de Ninive s'accorde bien avec le but didactique de ce petit livre, nous en arriverons à conclure que très-probablement les voyages de Jonas ont aussi été inventés par le narrateur.

Il voulait rattacher ses enseignements sous forme de récit à la vie d'un prophète : il en choisit un dont on ne savait que ce que nous avons dit, un prophète de l'antiquité la plus reculée, un prophète du royaume du nord, sitôt détruit, et avec qui il pouvait en user tout à fait à son aise.

Cette histoire doit fournir de nombreux enseignements. En effet, on y apprend d'abord que l'homme ne doit jamais désobéir à Dieu. Pense-t-il échapper à Dieu, qui l'envoie dans les pays lointains de l'est, en s'enfuyant dans les contrées les plus éloignées de l'ouest, Dieu sait encore l'atteindre. Mais, qu'il prie

git ici évidemment d'un prophète du royaume du sud (Juda), et non d'un prophète du royaume du nord (Israël ou Ephraïm).

humblement, et il sera délivré du danger dans lequel il s'est précipité lui-même, comme Jonas sortit délivré du ventre du poisson. La grâce de Dieu, qui efface les plus grands péchés, quand le pécheur se repent sincèrement, se manifeste pour les Ninivites. Enfin, quand Dieu a compassion même des païens, et détourne d'eux le châtiment dont il les a si souvent menacés, on ne doit pas en murmurer comme fait Jonas sur la délivrance de Ninive, mais on doit se réjouir de la miséricorde divine, le plus consolant des attributs de Dieu, le plus précieux pour l'homme, et aussi le plus célébré dès la plus haute antiquité (1).

Le dernier point est évidemment le plus important; il a déterminé l'auteur à écrire ce récit. Les anciens prophètes avaient annoncé avec tant de force la colère de Dieu contre les païens, ils avaient prédit avec une telle précision la fin prochaine des divers empires païens, que les habitants de Juda devaient attendre avec impatience ces grandes catastrophes, surtout quand ils se trouvaient eux-mêmes dans de graves périls. Or, le Pentateuque nous apprend déjà que la pénitence de l'homme peut changer la volonté de Dieu, et que l'Eternel suspend le châtiment des peuples et des villes coupables à cause de quelques justes. Ne pouvait-il en être ainsi pour les païens épargnés? En y réfléchissant bien, n'était-ce point un péché de s'irriter contre cette miséricorde de Dieu?

On voit que l'auteur était plein de hautes idées morales et humaines, et que le particularisme juif était chez lui déjà presque entièrement anéanti.

(1) Cf. Jonas IV, 2, avec Exode XXXIV, 6; Joël II, 13.

Digitized by Google

En choisissant Jonas comme personnage principal, il s'était choisi du même coup un domaine écarté où il pouvait donner libre carrière à sa fantaisie poétique. A l'époque où vécut le Jonas historique, Ninive était la première ville du grand empire qui, peu de temps après, vint se heurter contre Israël, et resta dans les souvenirs du peuple comme un royaume d'iniquité. C'était donc un lieu bien choisi pour servir de théâtre à l'expression d'une grande idée. Que l'action d'un prophète d'Israël à Ninive fût invraisemblable, qu'une aussi rapide conversion des habitants fût impossible, que les plaintes des prophètes sur les crimes de Ninive aient retenti après cette époque sans aucun égard pour une conversion antérieure, c'est ce qui lui importait peu. Il n'écrivait ni de l'histoire ni un roman historique dans le sens moderne du mot. Pour bien montrer combien les murmures qu'on élève contre Dieu sont injustes, il attribue cette faute au prophète lui-même. Celui-ci s'imagine que Dieu n'accomplira pas ses menaces, et pousse la folie au point de vouloir s'enfuir de devant l'Eternel. On nomme Tartessus, parce que ce lieu était à l'ouest la limite extrême du monde connu des Hébreux. Pour n'être pas obligé d'aller à l'est, le prophète veut fuir aux pays les plus lointains de l'ouest. Il ne redoute même pas la mer qui, depuis la plus haute antiquité, inspirait aux Hébreux une horreur invincible. Il y a au moins quelque chose d'étrange pour nous dans les obstacles qui empêchent Jonas d'exécuter son dessein, et dans le genre de punition qui lui est infligé à cause de sa désobéissance. Mais, en jugeant une œuvre littéraire, nous devons toujours avoir présents à la pensée le

goût et les habitudes d'esprit du peuple qui l'a produite. Or, pour un Hébreu, ce séjour dans le ventre d'un poisson n'avait rien de si étonnant. Il était habitué à de tout autres miracles. De plus, cette aventure sur la mer fournissait encore l'occasion de représenter, dans un récit animé, l'impression produite par l'intervention divine sur des matelots païens. Tout le développement du récit sort de là.

On a souvent jugé avec une grande sévérité l'histoire de Jonas. Je ne puis, pour ma part, m'associer à ce blâme. Elle renferme assurément quelques passages de fort mauvais goût, celui où il est dit, par exemple, que les animaux doivent aussi jeûner et porter des vêtements de deuil. Mais, en somme, la narration est facile et claire, pleine de vie et de force.

Le caractère du héros est représenté avec beaucoup de naturel. On aurait pu difficilement mieux décrire en quelques traits l'entêtement et l'impatience du prophète. Il est sans doute permis de demander comment l'auteur a été amené à faire de son héros un prophète. La raison en est qu'un prophète seul pouvait personnifier l'opinion de l'auteur, d'après laquelle les décrets de la vengeance divine annoncés par les prophètes étaient abolis. Enfin, il lui fallait aussi un prophète pour rattacher immédiatement à Dieu ses propres enseignements.

La scène qui termine l'œuvre, et où il est parlé de l'arbre, est fort jolie. Je ne puis non plus trouver mauvais que l'histoire s'arrête court et d'une façon inattendue. On n'avait pas l'intention de donner une histoire de Jonas. Quand l'auteur a fini d'enseigner,

il peut fort bien abréger la conclusion comme il a pu commencer sans introduction.

Mais l'auteur a commis une erreur singulière en écrivant la prière de Jonas dans le ventre du poisson. La suite du discours réclame ici une prière pour demander la délivrance. Or, si nous considérons le texte lui-même, nous y voyons un hymne d'action de grâces pour avoir été délivré du danger. Afin que le lecteur puisse en juger lui-même, je donne ici ce chant dans une traduction littérale :

Chapitre II, 3 : « Du sein de ma tribulation j'ai appelé Jahwéh, et il m'a exaucé; du ventre du scheôl j'ai crié : tu as écouté ma voix.

V. 4. Tu m'avais jeté dans la profondeur, dans le cœur de la mer, et le courant m'entourait; tes brisants et tes vagues ont tous passé sur moi.

V. 5. Et j'ai dit : Je suis rejeté de devant tes yeux. Mais je reverrai le Temple de ta sainteté!

V. 6. Les eaux m'ont assailli jusqu'à l'âme (1), l'abîme m'a enveloppé, le roseau a entouré ma tête.

V. 7. Je suis descendu aux extrémités des montagnes; la terre, ses verrous étaient fermés sur moi pour toujours; alors Jahwéh, mon Dieu, tu as fait monter de la fosse ma vie.

V. 8. Quand mon âme a défailli en moi, je me suis souvenu de Jahwéh, ma prière est venue à toi, dans le Temple de ta sainteté.

V. 9. Ceux qui tiennent à de vaines superstitions abandonnent leur piété.

V. 10. Mais moi, je t'immolerai des victimes avec

(1) Mot à mot : les eaux m'ont entouré jusqu'au souffle de vie.

Digitized by Google

la voix de la glorification; je te payerai ce dont j'ai fait vœu. Le secours est auprès de Jahwéh. »

Quiconque connaît, même superficiellement, le langage des psaumes, sait qu'être noyé dans la mer et couvert par les vagues, ou bien encore descendre dans le scheôl ou dans les profondeurs de la terre, sont des images habituelles pour représenter l'infortune la plus grande. Ces deux images, dont la dernière signifie proprement être enterré, sont employées dans notre poëme, la première aux versets 4 et 6, la seconde aux versets 3 et 7. Le poëte loue Dieu de l'avoir délivré de ce danger : il pourra revoir le Temple.

Presque pour chaque membre des versets de ce poëme il serait possible de citer des passages parallèles tirés de psaumes plus ou moins anciens. Cependant le poëme, dans son ensemble, porte partout la marque d'une assez haute antiquité. Il est hors de doute que l'auteur a intercalé un morceau plus ancien. Les images de la mer et les profondeurs du scheôl pouvaient faire penser le lecteur au ventre profond du poisson. Certes, la situation où se trouvait le poëte ne convient pas du tout à celle de Jonas, et il faut supposer que le narrateur voyait à tort une prière dans ce cantique d'action de grâces.

En aucun cas on ne doit, avec quelques exégètes, considérer ce poëme comme un cantique qu'aurait entonné Jonas après être sorti du ventre du poisson. Je ne puis non plus approuver l'opinion d'après laquelle l'auteur aurait lui-même composé ce poëme avec des fragments empruntés à plusieurs chants religieux. S'il avait fait un centon, il aurait certainement rétabli les choses dans leur situation véritable, et il au-

rait inséré une prière humble et suppliante pour obtenir de Dieu le pardon et la délivrance. C'est encore une opinion tout à fait aventureuse, comme tant d'autres d'ailleurs du même savant, que celle de Bunsen qui voit ici un chant authentique du vieux prophète Jonas, lequel, mal compris, aurait servi de fondement à l'histoire de Jonas dans sa forme actuelle. Au reste, l'interpolation d'un vieux poëme dans un récit plus moderne où il ne se trouve point à sa place, n'est point sans analogie dans l'Ancien Testament. Dans le premier livre de Samuel II, 1 et suiv., nous trouvons un poëme que l'on a mis dans la bouche de la mère de Samuel et qui, d'après ce qu'il contient, doit avoir été chanté par quelque illustre personnage, après de grands exploits, pour remercier et louer le Seigneur.

L'auteur est très-original, bien que, çà et là, les vieux modèles se présentent à son esprit, et qu'il lui arrive plus d'une fois d'imiter les anciens dans sa langue. Le découragement et même la situation extérieure de Jonas dans le dernier chapitre sont imités de l'histoire d'Elie. On y retrouve même l'écho de quelques expressions (IV, 3 et 8). Mais, certes, le prophète gigantesque dont Mendelssohn a représenté, avec ses plus sublimes accords, la profonde douleur sur la vanité de ses efforts, était bien supérieur à ce Jonas entêté et stupide.

Le mode de composition, la marche des idées, la langue même tout à fait singulière, qui n'est plus du pur hébreu, mais qui a certains rapports avec l'araméen, tout assigne à notre récit un âge assez moderne. Il n'y a pas à penser que l'ouvrage ait pu

Digitized by Google

être écrit avant l'exil. D'un autre côté, on ne doit pas faire descendre trop bas l'époque du livre. Sirach, qui écrivait vers 190 avant J.-C., connaît (XLIX, 10) le Livre des Douze Prophètes (1), donc notre livre aussi; et le livre de Tobit, écrit à peu près à la même époque, fait allusion, avec une certaine gaucherie, il est vrai, au livre de Jonas. L'admission de cette histoire dans le Livre des Douze Prophètes rend même vraisemblable que le récit ait été déjà rédigé dans le cinquième siècle avant J.-C., car ce Livre ne peut avoir été formé beaucoup plus tard qu'en 400.

Notre récit semble avoir été admis dans ce recueil d'écrits prophétiques, qui ont un caractère fort différent, par le désir que l'on avait de compléter le nombre sacré de douze, auquel on a toujours attaché une grande importance depuis les temps les plus anciens. On le plaça au commencement du recueil parce que Jonas, dont on croyait avoir l'histoire, avait vécu, d'après le passage du deuxième livre des Rois, au temps du roi Jéroboam II, comme aussi les autres vieux prophètes dont on connaissait l'époque, Hosée et Amos. Joël et Obadia, pour d'autres motifs, furent placés avant et après Amos.

Le livre de Jonas donnant prise aux critiques dès qu'on le considérait comme purement historique, on l'a de bonne heure souvent interprété allégoriquement, ou bien on l'a considéré comme un rêve ou comme une vision, aussi bien dans l'Eglise que dans la synagogue. L'arbitraire et l'absurdité de tels essais sont évidents.

(1) L'authenticité de ce passage a été attaquée à tort.

Il nous reste à rappeler que l'on a quelquefois trouvé dans notre livre un écho des mythes grecs. Sans doute les récits d'Hésione et d'Héraklès, ceux d'Andromède et de Persée, fournissent plusieurs points de comparaison, surtout dans certains développements particuliers. Mais aucune de ces analogies n'atteint l'essence même de notre récit et je les considère comme fortuites. L'auteur écrivant sans doute à Jérusalem, il a naturellement fait partir Jonas de Joppé, le port le plus voisin. Il n'avait nul besoin d'emprunter ce livre à la légende grecque ou phénicienne qui localisa de bonne heure à Joppé le mythe de Persée. Quoi qu'il en soit, il paraît en tout cas parfaitement absurde d'identifier l'histoire de Jonas avec les mythes babyloniens.

Digitized by Google

ESTHER

On peut ainsi résumer à grands traits le contenu de ce livre ordinairement mis au nombre des livres historiques.

Le roi de Perse Ahasvéros répudie sa femme Vasthi parce que, malgré son ordre, elle a refusé de montrer sa beauté dans un festin où tout le peuple assistait, à Suse, capitale de l'empire. Entre toutes les filles vierges et belles qui ont été rassemblées de tout le royaume, la Juive Esther, nièce d'un certain Mardochée de la race de Saül, a le bonheur de plaire au roi et d'être appelée à succéder à la femme répudiée. Bientôt après son oncle découvre une conspiration contre la vie du roi; les criminels sont pendus, et le service rendu par Mardochée est inscrit dans la chronique du royaume.

Le roi vient alors à nommer premier ministre Haman, un descendant du roi amalécite Agag, tué par Saül, l'ancêtre de Mardochée. Mardochée lui refuse la marque d'honneur habituelle, ordonnée à tous par le roi, de se prosterner (προσκυνεῖν) devant Haman. Haman veut faire retomber sa colère sur tout le peuple de Mardochée; il obtient du roi un décret ordonnant que, dans tout le pays, les Juifs seront mis à mort le 13 du mois d'Adar.

La reine Esther est par son oncle informée de cet

édit. Comme la peine de mort menace quiconque se présente devant le roi sans avoir été appelé, à moins qu'il ne vous touche aussitôt de son sceptre et ne fasse signe qu'il pardonne, Esther ne se décide pas sans difficulté à s'employer pour son peuple; à la fin, cependant, elle s'y résout, et, après avoir jeûné pendant trois jours avec ses servantes aussi bien que les autres Juifs de Suze, elle va chez le roi. Le monarque l'accueille avec faveur. Elle le prie de venir dîner le lendemain chez elle avec Haman. Pendant le repas, tandis que le roi lui demande de lui exprimer un désir, elle l'invite à revenir encore un autre jour avec Haman.

Cependant Haman est de nouveau irrité contre Mardochée, qui a encore une fois refusé de lui rendre aucun honneur, et, sur le conseil de sa femme, il fait dresser pour le Juif un gibet haut de cinquante coudées. Le roi, ne pouvant dormir, se fait lire pendant la nuit la chronique du royaume. Il tombe précisément sur le service déjà oublié que Mardochée lui avait rendu en révélant la conspiration. Il apprend qu'un tel service est resté sans récompense. Lors donc qu'Haman paraît le matin devant le roi pour obtenir la permission de faire pendre Mardochée, Ahasvéros lui demande : Que faudrait-il faire à un homme que le roi aimerait? Haman s'imagine qu'il s'agit de lui-même; il parle des plus hauts honneurs publics, et se voit forcé de conduire Mardochée en triomphe par la ville.

C'est la chute de Haman qui commence, comme sa femme le pressent de suite. Pendant le repas, Esther qui, d'après les ordres de son oncle, avait caché jusqu'alors son origine juive, demande la vie pour elle

et pour son peuple. Le roi est au plus haut point étonné et connaît les mauvais desseins de Haman. Celui-ci, dans son effroi, en implorant la vie avec prières, commet encore la maladresse de trop s'approcher de la reine, et le roi ordonne de le pendre sur-le-champ au gibet qu'il avait élevé pour Mardochée. Le Juif devient à sa place premier ministre. La reine risque de nouveau sa vie, elle se rend auprès du roi sans être appelée, pour le supplier de sauver son peuple. Il lui donne, à elle et à Mardochée, plein pouvoir pour prendre en cette affaire les décisions qui leur paraîtraient bonnes. Ils rendent au nom du roi un édit scellé de son sceau ordonnant aux Juifs d'employer le jour même fixé pour le massacre, le 13 Adar, à détruire tous leurs ennemis, avec femmes et enfants, et à piller leurs biens. Cet édit éveille partout l'effroi; beaucoup, par crainte, se convertissent au judaïsme. Soutenus par les gouverneurs des provinces, les Juifs massacrent dans tout le royaume soixante-quinze mille ennemis, mais ne touchent pas au butin. A Suze même on tue cinq cents hommes, et, le roi ayant accordé à Esther un second jour de vengeance, on en tue encore trois cents le 14 Adar. Les fils de Haman, égorgés le premier jour, sont pendus au gibet.

Le jour qui suivit le massacre fut fêté comme un jour de joie, et, sur l'ordre de Mardochée et d'Esther, cette fête devait être à tout jamais célébrée, le 14 à la campagne, le 15 dans les villes. La fête est nommée *Pourim*, « les sorts », parce que Haman avait fixé par le sort le jour du massacre. Mardochée met par écrit l'histoire. La conclusion,

fort courte, exalte la puissance du roi Ahasvéros.

Tout ce livre affecte des allures d'histoire véridique et authentique. Partout les années et les dates sont indiquées; les chiffres et les noms, cités parfois en longues séries, sont exactement donnés; à la fin du livre, on renvoie à la « Chronique des rois de Médie et de Perse; » l'ouvrage même commence par les mots : « Et il arriva », et peut ainsi être rattaché aux écrits historiques de l'Ancien Testament : tous les moyens sont mis en œuvre pour arriver à l'apparence de la vérité historique. Aussi, dès l'antiquité, on s'y est laissé prendre, et, encore aujourd'hui, les orthodoxes doivent soutenir la valeur historique de ce livre, parce qu'il a plu aux Juifs de l'admettre dans le canon.

Que ce livre soit dans toutes ses parties dénué de valeur historique, c'est ce qui ressort déjà de notre analyse; une étude plus attentive en confirmera de plus en plus le caractère fabuleux. Le livre fourmille de choses invraisemblables, impossibles. Enumérons-en quelques-unes.

Mardochée qui, d'après II, 6, a été exilé de Jérusalem avec le roi Jojachin (peu après 600 av. J.-C.), devient ministre du roi Xerxès (1) dans la septième année de son règne, à l'âge d'au moins cent vingt ans! S'il faut prendre à la lettre l'expression d' « oncle, » Esther devrait avoir été très-âgée au moment où elle devint reine; mais nous n'avons pas besoin d'expliquer aussi rigoureusement ce mot, bien que de vieux commentateurs juifs n'aient pas reculé devant le ridicule de la faire demeurer dans la maison de son oncle pen-

(1) Xerxès est identique avec Ahasvéros; voir plus bas.

dant soixante-quinze ans avant son mariage. Il est tout à fait invraisemblable que la reine ne pût même pas se faire annoncer chez le roi, ou au moins lui remettre un message écrit. Pourquoi Esther expose-t-elle sa vie une seconde fois pour faire au roi une communication qu'elle aurait pu lui faire aussitôt elle-même, ou du moins par l'entremise de son oncle Mardochée, parvenu aux plus grands honneurs, sinon pour mettre en lumière son héroïsme? Il y a là autant d'absurdité que dans le fait qu'elle n'osa rien dire au roi de son origine juive. Mais le narrateur en avait besoin pour produire son effet par la prière qu'Esther devait adresser pour elle et pour son peuple. On loue souvent la connaissance exacte des usages du royaume persan, dont témoigne ce livre, mais on ne songe pas que la description donnée ici, en tant qu'elle reste historique, convient à toutes les grandes cours de la vieille Asie. D'un autre côté, on passe sans y faire attention sur des erreurs aussi graves contre les coutumes du pays que les rapports continuels entre le Juif Mardochée, assis au dehors, et la reine enfermée dans le sérail. Nous pourrions citer encore bien d'autres points de détail également dénués de tout caractère historique. Mais nous voulons nous arrêter aux grandes lignes. Le décret ordonnant la destruction des Juifs dans tout le royaume est déjà incroyable; mais comment admettre que l'on aurait perdu le sens au point d'autoriser les Juifs à massacrer soixante-quinze mille sujets du roi? Cette circonstance, qui est comme le point culminant de tout le récit, suffit pleinement pour y montrer l'absence de toute valeur historique.

Digitized by Google

J'ajoute que tout le développement de la narration ressemble à celui d'un roman. Chaque nouvelle péripétie arrive au moment même où le narrateur en a besoin. Malgré les invraisemblances que nous avons relevées, l'ordonnance et l'exposition de l'œuvre sont loin d'être maladroites à certains égards. Il y a, par exemple, une grande finesse dans l'idée que les marques d'honneur et de respect que Haman est forcé de donner à Mardochée, présagent pour Haman une révolution imminente dans sa destinée. Quelques scènes sont racontées avec beaucoup de grâce, surtout le second festin d'Esther, où la perversité de Haman est découverte et immédiatement châtiée. L'auteur ne dissimule pas d'ailleurs son goût oriental. La description, assez indifférente au récit, par laquelle il ouvre son livre, l'éclat et la pompe du festin royal, ont évidemment pour lui une grande importance. Il montre et laisse voir tout de suite cette joie que les grands chiffres causent aux Orientaux. Pendant cent quatre-vingts jours le roi invite à un festin les grands du royaume, et, pendant sept jours encore, les habitants de sa capitale! Il est dit aussi que les jeunes filles, avant d'être conduites au roi, doivent se parer pendant douze mois.

Le récit repose-t-il sur quelque fondement historique? On ne saurait répondre avec certitude. Le nom Ahasvéros semblerait l'indiquer : on est d'accord aujourd'hui pour le reconnaître identique avec Xerxès (1). Il est bien possible qu'il ait admis dans son sérail une Juive nommée Esther et qu'elle ait agi en

(1) La forme hébraïque est *Achaschwérôsch*; la forme persane est *Chschajarscha*, dont les Grecs ont fait *Xerxès*. Le groupe difficile à

faveur de son peuple; mais les détails nous échappent. Tel qu'il est, le récit, ne peut en aucune façon avoir la prétention de servir de fondement à quelque combinaison historique. Les noms propres, qui s'y trouvent en grand nombre, ne peuvent non plus nous servir; quelques-uns sont évidemment persans; d'autres ont une forme très-peu rassurante. Quant à l'effet qu'ils font sur nous, on dirait que l'auteur, prenant pour modèle les noms persans, alors répandus au loin dans toute l'Asie occidentale, les a forgés lui-même, comme nos romanciers et nos poëtes modernes donnent à leurs personnages des noms orientaux qu'ils ont eux-mêmes fabriqués.

L'auteur avait pour but de faire connaître à tous les Juifs l'origine de la fête de *Pourim* et de leur en recommander l'observation. L'établissement de cette fête, inconnue au Pentateuque, ne semble tenir par aucun lien à une délivrance des Juifs arrachés en masse à un danger de mort. Cette fête doit être un emprunt fait à la Perse. Aujourd'hui encore, les Juifs ont adopté certaines fêtes des autres religions. Nous pouvons en tout cas avancer que l'occasion de cette fête joyeuse n'est pas celle qu'on lui attribue ici. L'auteur suppose d'ailleurs que, de son temps déjà, cette fête était célébrée par un très-grand nombre de Juifs (IX, 19); aussi, lorsque dans certains passages (IX, 20; XXX, 32) il paraît vouloir faire passer son livre pour une œuvre de Mardochée lui-même, il se met en contradiction avec cette supposition. Les indications

prononcer, *Chsch*, a été, dans d'autres noms persans aussi, transformé par les Hébreux par l'addition de voyelles en *Achasch*.

sur le but du livre, placées à la fin du récit, qui se termine d'ailleurs très-brusquement, amènent une certaine disproportion qui a servi de prétexte à plusieurs exégètes modernes pour supposer à tort que le livre avait été interpolé en cette partie.

On ne peut déterminer exactement l'époque de la composition. En tout cas, le livre a été écrit après la chute du royaume persan, car l'auteur fait allusion à ses cent vingt-sept provinces, qui s'étendent depuis l'Inde jusqu'à l'Ethiopie, comme à un royaume du passé. C'est, au plus tard, vers la fin du deuxième siècle av. J.-C., que le livre a été traduit en grec sur un manuscrit très-corrompu, et qui devait être déjà à une certaine distance du manuscrit primitif. La période, à laquelle nous pouvons attribuer le livre avec quelque vraisemblance, peut être environ limitée par les années 300 et 200 av. J.-C. La langue, fortement imprégnée d'éléments araméens, s'accorde très-bien avec cette détermination.

L'absence de tout esprit moral et religieux dans ce livre devait de bonne heure éveiller les susceptibilités. On a remarqué que le seul personnage dont la conduite soit absolument irréprochable, est la reine Vasthi, qui ne veut pas consentir à violer toute pudeur en montrant sa beauté devant ses sujets ivres : son refus la fait répudier. Le portrait du roi serait admirablement tracé, si l'auteur avait voulu représenter en lui un type de despote imbécile, mais il n'a pas eu du tout cette intention ; il trouve la conduite du grand roi tout à fait dans l'ordre. Il est vrai que les Orientaux ont eu de tout temps assez d'occasions d'apprendre à connaître de pareils princes, et nous

ne pouvons attacher aucune importance à la ressemblance très-grande entre l'image que l'on nous trace ici d'Ahasvéros et celle de Xerxès telle que l'histoire nous l'a transmise : combien d'autres princes orientaux à qui cette image est tout aussi ressemblante! La reconnaissance qu'Esther avait éveillée en se sacrifiant pour son peuple est détruite par sa cruauté sauvage. La prière qu'elle adresse pour obtenir un second jour de vengeance est surtout révoltante. Pour qui ne connaîtrait pas les usages du vieil Orient, l'esprit d'indépendance avec lequel Mardochée refuse à Haman un humiliant salut pourrait paraître louable : mais, en réalité, ce n'est qu'une désobéissance insensée et qu'aucun motif n'excuse. Car, si un Grec libre tient pour indigne d'un homme de saluer un puissant en se prosternant de tout son corps, une telle marque de vénération avait été de tous temps dans les mœurs des Orientaux; les anciens livres historiques des Hébreux supposent partout cette coutume, et refuser de s'agenouiller devant Haman en face du palais du roi, c'est comme si aujourd'hui, dans l'antichambre d'un prince, devant le premier ministre, on voulait garder le chapeau sur la tête. Dans le vieil Orient, celui qui se serait conduit comme Mardochée, aurait eu sur-le-champ la tête coupée, et personne n'y aurait trouvé à redire. Ce héros de notre histoire partage la soif de vengeance et la rage sanguinaire de l'héroïne.

Aucune trace, dans le livre d'Esther, de vrai sentiment religieux. La seule indication qui ait trait à la religion, c'est le jeûne des Juifs, lorsqu'ils apprennent le malheur qui les menace. Le magnifique en-

Digitized by Google

thousiasme religieux qui anime non-seulement les livres prophétiques, mais aussi les livres poétiques et historiques de l'Ancien Testament, s'est ici tout à fait évanoui devant l'amour-propre national et la haine de l'étranger. On a déjà souvent fait la remarque que le mot « Dieu » n'est pas employé une seule fois dans tout le livre. Dans un ouvrage qui a été écrit pour recommander une fête religieuse, cela ne manque pas, en vérité, de signification !

Ces motifs expliquent suffisamment pourquoi la sainteté et le caratère divin du livre d'Esther ont été souvent mis en doute depuis les temps les plus anciens. Encore au deuxième siècle de notre ère, un des plus célèbres docteurs juifs (Samuel) exprime l'opinion que le livre d'Esther n'est pas canonique; d'autre part, les autres docteurs adoptent résolûment l'opinion contraire, et s'appuient sur le fait que ce livre nous communique des pensées et des dispositions des personnages mis en scène, telles que Dieu seul pouvait les connaître et les révéler. De plus, nous avons plusieurs témoignages des premiers siècles, qui relèguent ce livre parmi les apocryphes. Luther, que son bon sens entraîne si souvent à commettre des inconséquences contre la roideur dogmatique de ses principes, se déclare dans des termes très-énergiques contre ce livre, et tous les savants plus modernes, dont l'esprit n'est pas prévenu, sont d'accord avec lui sur ce point.

En revanche le livre a vu sans cesse son crédit grandir chez les Juifs. Il flattait l'orgueil national au plus haut degré, quand ce n'aurait été que parce qu'il y était question d'un ministre juif, d'une reine

juive, dont la beauté était infinie, et d'une défaite honteuse des ennemis. Dans son humiliation et son abaissement, le peuple s'était épris de cette image, car tous ils ressentaient cette soif de vengeance sauvage que l'on respire dans tout le livre. De plus, ce livre était un important document sur une fête, dont la célébration était déjà fort étendue, et dont on regrettait amèrement de ne trouver l'établissement dans aucun des livres sacrés. Aussi le livre a-t-il été de bonne heure adopté en même temps que la fête de Pourim et tenu pour canonique. L'opposition qu'on lui a faite est demeurée isolée et est resté purement et simplement dans le domaine de la théorie. Les Juifs l'ont plus tard mis tout à fait sur le même rang que le Pentateuque, au-dessus de tous les grands prophètes, poëtes et historiens! Plus la situation d'Israël était triste, plus on s'attachait avec passion au livre de la reine juive. Les Juifs l'ont transmis aux chrétiens comme canonique, et, en dépit de quelques efforts individuels, il fait toujours partie de l'Ecriture sainte.

Le caractère romanesque du livre d'Esther se conserva d'ailleurs, même dans les produits sans art qui se développèrent sur son propre fond. La traduction grecque qui, d'après la suscription, écrite dans un langage malheureusement assez obscur, a été composée probablement dans l'année 114 (1), contient plusieurs additions qui apportent des changements assez notables à certaines parties du récit. Ces additions sont de deux espèces : nous avons d'abord

(1) Pour le démontrer, il faudrait entrer assez avant dans l'histoire des Ptolémées; une telle étude serait ici déplacée.

des additions dans une langue aussi chargée de locutions hébraïques que la traduction même du texte. Il n'est pas impossible qu'ils aient existé en hébreu, et qu'ils aient été mis en grec par le traducteur de l'original à la même époque. Ce sont d'autre part de purs ornements destinés à embellir encore le roman, comme, par exemple, le songe de Mardochée, où se reflètent d'avance les événements du récit; ailleurs ils servent aussi à expliquer quelques points étranges du texte.

Il est évident qu'on a voulu introduire un peu de piété dans le livre : de là les prières de Mardochée et d'Esther, l'emploi fréquent du nom de Dieu, l'explication, fondée sur des motifs religieux, destinée à excuser la conduite peu respectueuse de Mardochée à l'égard de Haman. Ces additions sont d'ailleurs parfois en contradiction avec le récit même. Par exemple, au commencement du passage intercalé, on parle d'une brillante récompense que Mardochée aurait reçue pour avoir dénoncé au roi le complot : un trait essentiel du récit se trouve par là mis à néant. De même, dans le livre, Esther regarde comme le plus grand des honneurs celui de devenir reine. Mais la législation juive qui, dans sa rigueur, interdisait les mariages entre Juifs et païens, se trouve ici violée. Aussi Esther dit-elle, dans une des prières ajoutées, qu'elle ne partage que malgré elle la couche de l'incirconcis qui lui fait horreur. La présence d'additions postérieures se révèle partout de cette manière.

Deux lettres du roi, également interpolées, se distinguent par un tout autre caractère. Ce sont des exercices rhétoriques, œuvres d'un Juif, qui, sans aucun

doute, écrivait déjà en grec. Le style, bien qu'ampoulé et diffus, n'en a pas moins une bonne couleur grecque. Le propre de ces lettres, c'est d'être une polémique en règle contre les Macédoniens. Haman aurait voulu faire passer l'empire des Perses aux Macédoniens (1). Qu'on songe aux nombreux rapports entre les Juifs alexandrins et les Grecs, qui ne s'appelaient jamais autrement que les Macédoniens.

Le traducteur ne considérait pas encore ce livre avec une crainte religieuse, et il se met à l'aise pour le traiter comme bon lui semble. Selon sa fantaisie, il ajoute, abrége, change. De plus, ne sachant l'hébreu que très-imparfaitement, et entraîné, par cette connaissance insuffisante, à faire de nombreuses fautes, ne disposant probablement que d'un unique manuscrit très-corrompu, il nous a laissé une œuvre qui répond fort peu au texte original, et est la plus mauvaise entre toutes les traductions grecques de l'Ancien Testament, à l'exception pourtant de celle que nous avons pour le livre de Daniel. Puis vinrent s'y ajouter les additions de la seconde espèce. Elles étaient dans le texte que lisait Josèphe; il reproduit le texte grec avec la fine habileté qu'on lui connaît, mais, de sa main délicate et légère, il change tout en réalité, la forme et le fond.

L'aspect de ce texte grec fut encore une fois modifié plus tard, sans autre règle que l'arbitraire. On opéra des transformations, des déplacements, des réductions

(1) Josèphe, qui sent combien les Macédoniens sont mentionnés hors de propos, dit : « à d'autres. » La désignation de Haman comme un Macédonien n'est entrée dans la traduction du texte (IX, 24) que par cette lettre.

nombreuses. Le rédacteur moderne ajouta en certains endroits des passages qui tiennent de la fable : ainsi Mardochée, sur son char triomphant, aurait été invisible. De plus il lui est arrivé quelquefois de se méprendre d'une façon ridicule sur le sens de son texte.

Les deux remaniements grecs sont souvent mêlés dans les manuscrits; on réussit cependant à les distinguer l'un de l'autre.

Les additions au livre d'Esther ont été avec raison enlevées du texte et rejetées à la fin par Jérôme qui en parle avec mépris. Luther les a tout à fait mises à part et les a placées au nombre des apocryphes sous le titre de : « Morceaux dans Esther (1). » Mais c'est faire tort aux apocryphes, bien qu'il n'y ait pas là encore autant de folies que dans la plupart des additions au livre de Daniel.

On ne peut imaginer que les Juifs de la Palestine aient traité le texte sacré aussi arbitrairement et aussi légèrement. Les rejetons que cette histoire avait poussés n'ont pu se développer que dans des paraphrases et dans des œuvres destinées à l'édification populaire (Midrasch). Les paraphrases araméennes (Targoums) sont les plus connues. Nous avons trois Targoums du livre d'Esther : le premier est presque une simple traduction, le deuxième en est un développement pourvu de nombreuses additions, le troisième est une vraie paraphrase très-étendue et tout particulièrement aventureuse. Dans ces additions, la fantaisie la plus désordonnée se donne libre carrière, s'affranchissant de toutes les exigences de la raison

(1) Stücke in Esther.

et du goût. On y trouve la même dépense d'imagination subtile et d'esprit pointu qui distingue tant d'écrits juifs. Nous avons déjà parlé de l'opinion qui est donnée sur l'âge d'Esther. Voici encore quelques exemples. Ahasvéros se fait bâtir un trône par des architectes d'Alexandrie sur le modèle du trône de Salomon, qui est en sa puissance, mais, on ne sait pourquoi, il ne peut s'y asseoir. La haine de Haman n'a d'autre origine que l'insuccès de sa fille, qui, lorsqu'elle s'était présentée pour remplir la place devenue vacante de Vasthi, avait été refusée, parce que, grâce à une intervention de Dieu, elle avait montré une attitude peu convenable. Toutes les finesses de l'esprit rabbinique sont mises en œuvre dans le conseil que tient la famille de Haman sur les moyens de mettre à mort Mardochée : ces ennemis des Juifs témoignent d'une connaissance merveilleuse de l'Ecriture sainte. Inutile de dire que des prières sont ajoutées, que Dieu et les anges sont des acteurs continuellement mêlés au drame. Voilà comme l'histoire d'Esther est aussi comprise dans quelques autres écrits indépendants du livre même, et aussi dans une section du Talmud de Babylone (traité *Meguilla*).

Je dois d'ailleurs ne point me lasser de répéter que de pareils écrits n'ont jamais eu d'autorité dans le Temple, et qu'on ne s'en est jamais servi que comme d'un complément du texte primitif. Chez les chrétiens, au contraire, cette traduction, avec tous ces remaniements, dut remplacer l'original, jusqu'au jour où Jérôme remonta au texte hébreu au moins pour la chrétienté latine.

JUDITH

Le texte grec, que nous trouvons dans les Bibles grecques ordinaires, et qui, comme nous le verrons plus loin, se rapproche le plus du texte primitif, contient le récit suivant :

Néboucadnétzar, roi des Assyriens à Ninive, était en lutte avec Arphaxad, roi des Mèdes, qui avait puissamment fortifié sa capitale Ecbatane. Le roi d'Assyrie appelle sous les armes tous les peuples de l'Asie orientale jusqu'à l'Ethiopie, mais ces peuples n'obéissent pas. Cependant, dans la dix-septième année de son règne, il triomphe d'Arphaxad et le met à mort; puis, avec son armée victorieuse, il se livre à la joie pendant cent vingt jours.

Au commencement de l'année suivante, il prend la résolution avec les grands de son royaume de châtier les peuples qui lui ont désobéi. C'est Holopherne, le premier général de ses armées, qui doit les soumettre. Ceux qui se rendront seront plus tard jugés par lui-même. Quant aux rebelles, ils doivent être anéantis. Holopherne part avec une armée formidable. Rien ne lui résiste. Les noms des peuples, des pays et des villes, au milieu desquels il passe, sont en partie méconnaissables et défigurés, si bien que nous ne pouvons suivre exactement la marche de l'expédition. Ce qui est clair, c'est que peu à peu

Digitized by Google

toutes les contrées se sont soumises sans résistance aux Assyriens, à l'exception du pays montagneux des Juifs, y compris Samarie, qui est considérée comme appartenant à la Judée. Partout Holopherne renverse les sanctuaires des peuples, car il ne permet d'adorer qu'un seul dieu, son roi.

C'est précisément cette circonstance qui rend impossible aux Juifs la soumission. Ils ne peuvent pas livrer à la barbarie des païens le Temple qu'ils ont bâti depuis le retour de la captivité. Ils prennent donc la résolution de résister et fortifient toutes les positions propres à la défense. Le grand prêtre Jojakim recommande surtout aux habitants de Bètylûa, ville qui commande l'entrée de la Judée, de se défendre héroïquement. La situation de cette ville, qui n'est citée nulle part ailleurs, n'est pas connue exactement. Cependant, il ressort suffisamment des données du livre qu'elle était au nord de la Samarie et formait un point important pour la résistance contre ceux qui, de la plaine d'Iezreel (Esdrelom), voudraient pénétrer dans le pays montagneux pour attaquer Jérusalem.

Israël tout entier se prépare à la lutte, non-seulement avec les armes terrestres, mais aussi avec les armes spirituelles, les prières et les jeûnes. Cette rébellion exaspère Holopherne. Il convoque en conseil les chefs des peuples voisins qui connaissent la contrée. C'est là que Achior, le chef des Ammonites, dont le pays est à l'est limitrophe de celui des Juifs, lui révèle l'histoire et la religion des Israélites. Il montre comment les prospérités et les malheurs de cette nation dépendent étroitement de la fidélité ou

de l'infidélité qu'ils gardent à leur Dieu. S'ils ont péché contre ce Dieu, dit-il, Holopherne pourra triompher d'eux; sinon, qu'il abandonne son dessein, car Dieu les protégera. Ce discours excite le plus profond dépit chez le chef et chez les soldats. Holopherne, qui ne reconnaît d'autre Dieu que Nébucadnétzar, ordonne qu'on livre Achior aux Juifs, afin qu'il partage leur sort, et qu'il tombe avec eux entre ses mains qui le mettront à mort sans pitié. On l'attache dans le voisinage de la forteresse. Les Juifs le délivrent et l'emmènent au milieu d'eux.

Le siége de Bêtylûa commence. D'après le conseil des peuples voisins, Holopherne coupe l'eau aux habitants et les fait tomber ainsi dans la plus profonde détresse. Au bout de trente-quatre jours, l'eau leur manque complétement. Le peuple, torturé par la soif, conjure ses chefs, et à leur tête le grand prêtre Ozias, de livrer la ville à l'ennemi. Celui-ci y consent enfin si, dans l'espace de cinq jours, Dieu ne vient pas à leur secours, car il espère toujours fermement que la ville sera délivrée.

Judith entend parler de ces choses. C'était une belle, riche, et très-pieuse veuve. Elle envoie querir les principaux chefs de la ville, leur reproche d'avoir cédé avec faiblesse aux vœux du peuple, et demande qu'on la laisse sortir la nuit hors de la ville, parce que Dieu pendant ce temps les délivrerait par sa main. Quant à ce qu'elle méditait, elle ne pouvait le dire. Ozias et les autres chefs se justifient et lui accordent ce qu'elle demande.

Après s'être fortifiée par le jeûne et la prière, Judith se pare avec magnificence, et, la nuit venue,

elle sort de la ville avec sa suivante qui porte une provision d'aliments préparés selon les rites. Les sentinelles assyriennes l'arrêtent, et, sur sa demande, la conduisent à la tente d'Holopherne. Ces soldats ne peuvent assez exprimer leur admiration pour la beauté de cette femme. Devant le général, Judith déclare pourquoi elle a quitté la ville. Achior avait eu raison de dire qu'on ne pouvait soumettre Israël que lorsqu'il avait péché contre Dieu. Mais les habitants de Bêtylûa avaient attiré sur eux la colère divine en mangeant, pressés par le besoin, certaines choses que la loi interdit; ils devaient donc tomber sous les coups de l'ennemi. Elle le conduirait en vainqueur à travers toute la Judée. Charmé au plus haut point par ce discours et par la beauté de Judith, Holopherne lui fait les plus belles promesses, et veut même, si tout arrive comme elle l'a dit, adopter le dieu de Judith pour son dieu. Judith demande qu'on lui accorde de ne manger que des aliments qu'elle a emportés de Bêtylûa, et, comme on lui disait qu'ils seraient bientôt épuisés, elle jure que les desseins de Dieu seront accomplis avant. Holopherne, qui ne comprend pas le sens de ces paroles naturellement dirigées contre lui, permet aussi à Judith d'aller faire ses prières hors du camp, et donne l'ordre aux sentinelles de la laisser sortir et rentrer.

Judith avait déjà passé trois jours dans le camp. Les nuits elle en sortait pour aller prier. Holopherne envoya son eunuque Bagoas inviter la belle Juive à un grand festin, car il brûlait de passion pour elle. A sa vue, il est rempli d'une ardeur sauvage. Pendant le festin, Judith ne mangea et ne but que de ce

Digitized by Google

qu'elle avait apporté avec elle. Holopherne s'enivra. Vers le soir, les convives s'en allèrent. Judith resta seule avec Holopherne, plongé dans un lourd sommeil. Le moment était venu. Après une courte prière, elle tire l'épée d'Holopherne hors du fourreau, saisit l'Assyrien par les cheveux, et lui tranche la tête en s'écriant : « Fortifie-moi en ce jour, ô Dieu d'Israël ! » Puis elle sort, donne à sa suivante qui l'attendait la tête d'Holopherne, lui recommande de la mettre dans son sac, et toutes deux franchissent librement l'enceinte du camp, car on croit qu'elles vont prier comme elles font chaque nuit.

Les portes de Bêtylûa leur sont ouvertes. Judith montre alors la tête d'Holopherne : à la morne torpeur succède dans toute la ville une agitation joyeuse. Judith fait attacher la tête aux créneaux de la muraille et prépare une sortie pour le matin. Achior, qu'elle a fait venir, tombe sans connaissance à la vue de cette tête ensanglantée, puis il exalte l'héroïsme de Judith, et, convaincu dès lors de la providence de Dieu pour son peuple, il se fait circoncire et devient Israélite.

Au matin, quand les Juifs sortent de Bêtylûa, les ennemis commencent par se moquer de leur folle entreprise. Bagoas, qui s'imaginait qu'Holopherne dormait avec Judith, veut le réveiller, car l'armée des Assyriens demande en tumulte son chef. Holopherne ne se montre toujours pas. Bagoas, à la fin, pénètre dans la tente du général, et voit le tronc sanglant étendu sur le sol. A cette nouvelle, la terreur se répand dans le camp. Tous perdent courage et fuient. Israël tout entier doit poursuivre et anéantir l'armée

des Assyriens, qui n'arrive à Damas qu'après de grandes pertes. Les habitants de Bètylûa pillent le camp. Judith eut pour sa part la tente d'Holopherne avec toutes les richesses qu'elle renfermait.

Judith chante au Seigneur un beau chant de victoire et lui voue toute sa part du butin. Pendant trois longs mois, le peuple fut en fête. Judith se retira dans la solitude de son veuvage, repoussa toutes les propositions, donna la liberté à sa fidèle esclave, et mourut à Bètylûa dans la maison de son mari, à l'âge de cent cinq ans. Tout Israël prit le deuil pendant sept jours. Aussi longtemps qu'elle vécut, et longtemps après encore, aucun ennemi ne troubla Israël.

L'auteur de cette histoire voulait sans doute prévenir tout d'abord ses lecteurs contre la pensée qu'ils avaient là un récit purement historique. Néboucadnétzar donné comme roi des Assyriens, et à une époque où les Juifs venaient de rebâtir leur Temple, où ils étaient gouvernés par un grand prêtre et un sanhédrin (*Gérousia*), non par un roi, c'étaient là autant d'anachronismes qui devaient frapper immédiatement tout Juif instruit, même superficiellement, dans les livres sacrés de sa nation, et que l'auteur lui-même aurait facilement pu éviter, s'il l'avait voulu. Aussi reste-t-on confondu devant la témérité des gens qui, contre toute évidence, ont voulu faire sortir une harmonie de toutes ces contradictions, et ont soutenu l'autorité historique de ce livre. Luther, déjà, n'y voyait qu'une fiction poétique. Nous pouvons donc nous épargner la peine d'insister plus longtemps sur une telle démonstration.

Le livre, cependant, a un fond historique, et cela à

un plus haut degré que le livre d'Esther. Ce fond historique peut être examiné à un double point de vue. Et d'abord, l'auteur a évidemment dans l'esprit une certaine époque et certains événements qu'il adopte comme base de son récit; puis il écrit en s'inspirant des événements de son temps et en y faisant de nombreuses allusions. Il est difficile de préciser la première de ces époques. Cependant, de nombreux arguments favorisent l'opinion de Gutschmid, d'après laquelle ce serait l'époque du roi Artaxerxès Ochus, qui opprima beaucoup les Juifs, et sous lequel un général Holopherne remporta des victoires. Par le grand prêtre Jojakim, l'auteur voulait sans doute parler de celui qui est nommé dans Néhémie XII, 10, et qui, il est vrai, vécut beaucoup plus tôt. Il donna au roi le nom du prince chaldéen détesté et abhorré comme destructeur du saint Temple, mais il fit de lui un roi des Assyriens, pour indiquer par là même qu'il ne fallait pas examiner l'ensemble de son récit avec des préoccupations trop rigoureusement historiques. On pourrait donner d'autres preuves encore pour démontrer que l'auteur avait bien en vue cette époque. Nous voulons seulement nous garantir contre le danger qu'il y aurait à profiter de cette opinion, pour employer encore ce livre comme un document historique. Ce qui est vrai, c'est que l'auteur avait cette époque présente à l'esprit : il lui empruntait quelques détails qui, jusqu'à un certain point, concordaient avec la situation de son temps, et il en tirait parti avec la plus entière liberté.

Mais en réalité, je le répète, l'auteur s'inspirait de son temps et écrivait pour ses contemporains. Le but

didactique et parénétique du récit est partout très-clair. Il doit enseigner comment Dieu délivre son peuple de tous les dangers, lorsque ce peuple lui reste fidèle, comment la plus grande faiblesse, quand elle est unie à la piété et à l'observation de la loi, peut triompher de l'adversaire le plus fort. Des ennemis redoutables opprimaient Israël. Un roi puissant avait envoyé contre ce petit peuple le chef de ses armées. Tous les peuples voisins, Ammonites et Moabites, Edomites (1) et habitants de la côte, lui montrent à l'envi les voies les plus diverses pour arriver à subjuguer le pays. Mais Dieu vient au secours des pieux. Une telle pensée, dans une telle situation, convenait tout particulièrement au temps où nous sommes amenés, par toute espèce de motifs, à placer la composition de notre livre, je veux dire à l'époque héroïque des Makkabées. Tous les événements de cette époque se déroulent derrière la fiction poétique. Nous voyons comment les rois syriens, dans leur orgueil insolent, envoient leurs armées pour anéantir le peuple rebelle qui ne veut ni accorder les honneurs divins à un roi, ni reconnaître un autre Dieu que celui de ses pères. Nous voyons comment ce peuple, uni en masse, se défend dans de petites forteresses, sous le commandement de prêtres courageux, et, par la force et par la ruse, triomphe de l'ennemi. Nous voyons combien les hommes pieux ont confiance dans les vieilles prophéties, parce qu'ils se rendent à eux-

(1) Les Edomites furent soumis par Jean Hyrcan et convertis au judaïsme, auquel ils restèrent depuis lors attachés : ce motif suffirait déjà pour empêcher qu'on ne place plus tard la composition d'un livre où ils sont encore au nombre des ennemis d'Israël.

mêmes ce témoignage qu'ils ont observé avec fidélité, et même avec une exactitude scrupuleuse, les commandements et les prescriptions de la loi.

Au temps où écrivait l'auteur, le peuple était certainement encore une fois sous le coup des désastres de la guerre. Le triomphe des justes, qu'il décrit, n'avait sans doute pas encore été remporté. Quelques-uns pouvaient perdre courage, comme les habitants de Bètylûa; quelques autres, dans leur détresse, pouvaient transgresser la loi, comme l'auteur, oubliant un instant son rôle, le fait dire à Judith au sujet de ses concitoyens (II, 11 et suiv.) : mais le plus grand nombre croyait fermement que le Dieu qui, si souvent, avait secouru leurs pères, les délivrerait cette fois encore. Quelle expédition inspira ce roman à l'auteur? Je n'oserais répondre d'une façon précise. La description très-étendue de la suite d'Holopherne, avant qu'il vienne camper devant Bètylûa, quelques autres incidents encore, pourraient peut-être servir à des recherches ultérieures pour fixer exactement l'époque où ce livre fut écrit. Si un lieu, d'ailleurs tout à fait inconnu, a été choisi comme théâtre de cette histoire, c'est encore dans les habitudes du temps qu'il faut sans doute chercher l'explication de ce fait.

Comme récit, Judith est une belle production du génie juif. La marche vers le dénoûment pourrait être parfois plus rapide. Les discours et les prières embarrassent un peu la narration. La description des combats et des expéditions de l'ennemi au commencement du livre nous paraît assez inutile. Cependant si nous tenons compte de l'époque et du but de ce

livre, nous ne jugerons pas l'auteur trop sévèrement. On aimait alors les discours édifiants, les prières, et l'auteur avait l'occasion d'y exprimer directement ce qu'il voulait faire entendre. Les hauts faits et les expéditions de l'ennemi, longuement énumérés, devaient, par le contraste, donner d'autant plus de relief au dénoûment final. Les noms des pays parcourus et conquis rappelaient ordinairement au lecteur les exploits de son puissant ennemi. En somme, les discours et la narration sont disposés avec assez d'art, et le récit est plein de vie.

Le portrait de quelques personnages mêlés à l'action est tracé d'une main sûre et habile à exprimer la vérité. Une figure très-réussie est celle d'Achior. Dans sa bouche, les enseignements qui ressortent de l'histoire d'Israël produisent une impression particulièrement profonde. L'héroïne est représentée comme un modèle de la vertu juive. Certes, on a souvent été choqué de sa façon d'agir avec Holopherne. Cette ruse, ce mensonge soutenu jusqu'au bout, la fascination qu'elle exerce sur l'ennemi par le charme irritant de sa beauté, tout cela uni à l'assassinat, ne répond pas très-bien aux exigences de la morale la plus sévère. Cependant il ne faut pas trop en blâmer le poëte. Lorsqu'un peuple combat pour la vie avec un ennemi qui lui est supérieur en force, il a recours à toutes les armes. Si le mensonge et l'imposture ne peuvent jamais être justifiés, une condamnation sommaire dans de pareilles circonstances ne suffit pas non plus. Un des morceaux les plus anciens et les plus beaux aussi que nous ayons de la littérature hébraïque, le chant de Débora, célèbre au point de vue

national un meurtre commis dans des circonstances où il était beaucoup moins excusable. Nous ne pouvons donc pas trop nous en prendre au poëte lorsque, au milieu de la lutte, il obéit en écrivant, non pas aux lois de l'étiquette la plus raffinée, mais aux passions et aux sentiments qu'éveillent en lui la patrie et la religion.

L'exactitude scrupuleuse avec laquelle Judith se soumet aux prescriptions de la religion, ne nous plaît pas beaucoup non plus, mais c'était précisément cet attachement rigoureux à la loi qui enfantait les exploits héroïques de cette époque. On comprend que dans un livre écrit alors, l'auteur ait plus d'une fois mis à contribution les anciens livres sacrés. On en retrouve la trace aussi bien dans la forme que dans le contenu. Le livre d'Esther est aussi du nombre de ceux dont il se servait.

Le texte primitif de notre livre était sans aucun doute en hébreu. La couleur hébraïque du texte grec prouverait seulement que nous avons là une production de l'esprit juif, mais la coupe de chaque verset est hébraïque, et l'on reconnaît immédiatement une version littérale faite sur l'hébreu. De plus, il y a quelques fautes de traduction que nous pouvons clairement apercevoir. Plusieurs passages doivent sans doute aussi leur obscurité à la maladresse du traducteur. Peut-être est-ce en partie sa faute si les noms géographiques sont défigurés et confondus. Une autre partie de la faute revient sûrement aux copistes.

Le texte grec a été, plus tard, soumis à de nombreux remaniements, peu profonds, d'ailleurs, mais qui introduisaient toute sorte de petits changements,

d'additions et de suppressions, sans que la marche même du récit en reçût aucune modification essentielle. Un de ces remaniements nous a été conservé en latin et en syriaque. C'est d'après le texte latin que Jérôme a fait sa propre rédaction. Il prétend, il est vrai, avoir eu sous les yeux un texte chaldéen; mais quand même il en aurait connu un semblable, d'origine juive ou chrétienne, sa traduction n'en est pas moins un simple remaniement, qui n'est pas même toujours corrigé, du vieux texte latin. Elle a été composée avec beaucoup d'arbitraire et de précipitation, et elle est tout à fait indigne du grand traducteur. Cette version a été celle qui a dominé dans l'Eglise d'Occident, et c'est sur elle que Luther a aussi traduit, non sur le texte grec.

Les Juifs eux mêmes apprirent à Origène qu'ils ne possédaient pas le livre de Judith en hébreu. Il n'a jamais eu parmi eux une valeur canonique. L'original devait avoir été perdu de bonne heure. Si ce livre a été mis par les chrétiens au nombre des saintes Ecritures, il partagea le sort de quelques autres livres grecs dont se servaient les Juifs d'Alexandrie. On avait conscience que ces livres n'appartenaient pas proprement au canon, et cette croyance se manifesta toujours de temps en temps, jusqu'à ce que le concile de Trente supprima tout à fait la distinction entre les livres canoniques et les livres apocryphes, tandis que les protestants la faisaient toujours ressortir avec force.

Nous trouvons aussi chez les Juifs des souvenirs de l'histoire de Judith. Nous pourrions sans aller plus loin les rapporter tous à notre livre tel que nous l'a-

Digitized by Google

vons. Mais ce qui nous donne à réfléchir, c'est que les Juifs nomment comme ennemis, combattus par Judith, les Grecs (Iawan, littéralement les Ioniens), et assignent à cet événement l'époque des Makkabées. Sont-ils arrivés à la vérité par hasard? Ont-ils atteint ce résultat après de véritables recherches? Existait-il une tradition qui leur apprenait que l'auteur avait écrit au temps des Makkabées, et avait en réalité fait une peinture de cette époque? Je n'ose répondre à ces questions. Cependant, j'incline plus volontiers à ne voir en tout cela qu'un effet du hasard. Probablement, l'histoire de Judith est ici confondue avec une tout autre histoire qui se passait au temps des Makkabées, et où il s'agit d'une vengeance exercée sur un général ou sur un roi grec, qui avait violé ou voulu violer une fiancée hasmonéenne, c'est-à-dire de la famille des Makkabées. C'est pour ce motif qu'on aurait placé Judith à cette époque. La plupart des récits juifs qui nous racontent l'histoire de Judith remontent à notre livre. Cela est vrai aussi de la plus complète et de la meilleure, qui repose sur la rédaction de Jérôme (1).

Je ne puis supposer, avec Lipsius, que notre livre de Judith soit un remaniement dogmatique d'une autre histoire qui se reflète dans quelques données juives postérieures, et d'après laquelle l'héroïne elle-même aurait été une hasmonéenne. L'hypothèse de

(1) Plusieurs récits juifs de Judith, et parmi eux celui que nous venons de citer, sont imprimés dans l'excellente collection *Beth ha-Midrasch*, éditée par Jellinek. Lipsius en a fait connaître un grand nombre par sa traduction allemande publiée dans *Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. X.*

Hitzig, d'après laquelle le livre de Judith aurait été composé sous le règne de Trajan, à l'occasion d'une guerre alors engagée en Palestine contre les Romains, a été définitivement réfutée par Lipsius; de même en général, on ne peut que déplorer la tendance, représentée et outrée par Volkmar et quelques autres, de rejeter tous les apocryphes et toutes les œuvres pseudépigraphiques au commencement du deuxième siècle après Jésus-Christ.

Digitized by Google

TOBIT

Nous prenons encore pour ce livre le texte grec ordinaire comme base du résumé que nous donnons du contenu. Aussi examinons-nous séparément la première partie, où Tobit raconte lui-même son histoire, et la seconde, où les épisodes de sa vie sont simplement décrits.

I. Tobit (1), de la tribu de Naphtali, habitait au nord (ou au nord-ouest) du lac Gennesareth. Le roi assyrien Salmanassar l'exila avec toute sa tribu à Ninive. Il ne voulut point partager les fautes de ses compatriotes, ni sacrifier à Baal; mais, fidèle aux prescriptions de la loi, il allait plusieurs fois chaque année à Jérusalem pour les fêtes. A Ninive, il résiste aux séductions qui l'invitent à transgresser la loi. Dans un voyage, il laisse dix talents d'argent en dépôt à un certain Gabael de Ragae (2); mais il ne peut pas aller les rechercher, car depuis l'avénement de Sanhérib, fils de Salmanassar, les chemins n'offrent plus de sécurité. Tobit continue à faire des actes de charité. Il rend les derniers devoirs aux cadavres laissés sans sépulture. L'occasion, en effet, devient surtout fré-

(1) Telle est la véritable forme du nom. Dans le texte primitif, le père est ainsi nommé, et c'est le fils qui est appelé Tobie.

(2) C'était au moyen âge Raï: aujourd'hui, il n'en reste plus que des ruines près de Téhéran.

quente, depuis que le roi est revenu d'une expédition malheureuse contre la Judée (II Rois, XVIII et suiv.), et que, dans sa fureur, il multiplie les meurtres. Lorsqu'on apprend au roi que Tobit ensevelit les cadavres de ceux qu'il a fait mettre à mort, il entre dans une grande colère. Tobit est contraint à se cacher pour échapper à la mort, et tous ses biens sont pillés. Sa place lucrative de pourvoyeur du palais lui est naturellement enlevée. Mais le meurtre de Sanhérib, et l'influence d'un de ses neveux, Achiachar, qui est revêtu d'une haute dignité à la cour du nouveau roi, lui permettent bientôt de retourner dans sa maison, auprès de sa femme Anna et de son fils Tobie.

Sans se laisser abattre par ses malheurs passés, Tobit ensevelit peu de temps après le cadavre d'un Israélite qu'on venait de frapper, et cela quand il venait de s'asseoir aux joyeux festins de la Pentecôte. Le contact avec le cadavre l'a rendu, aux termes de la loi, impur pour le reste du jour : aussi ne couche-t-il pas dans la maison, mais dans la cour, au pied d'un mur. C'est alors que la fiente chaude d'un oiseau tombe sur ses yeux, et le rend aveugle sans remède. Achiachar le secourt d'abord dans sa détresse, mais bientôt il quitte le pays. C'est à sa femme que Tobit doit demander de le nourrir par le travail de ses mains. De là une scène violente entre les deux époux. Anna doute de la piété véritable de son mari; car quel fruit en a-t-il retiré? Dans sa tristesse profonde, Tobit prie Dieu de lui donner la mort.

II. A la même heure, loin de là, à Ecbatane (1),

(1) Aujourd'hui Hamadan, l'ancienne capitale de la Médie.

Sara, fille unique de Raguel, supplie Dieu également et implore de lui avec prières la mort ou un secours efficace. Elle a été mariée successivement à sept hommes, et l'esprit du mal, Asmodée, dans sa jalousie, les a tous tués dans la nuit de noces, avant qu'ils ne se soient unis avec elle. Ses esclaves elles-mêmes l'accusent maintenant d'avoir étranglé ses maris l'un après l'autre.

L'ange Raphaël apporte la prière des deux justes aux pieds du trône de Dieu, qui l'envoie sur terre pour les délivrer de leurs maux.

Tobit se souvient de l'argent qu'il a déposé chez Gabael, et il se décide à faire partir son fils Tobie pour Ragae, afin de le réclamer. Il lui donne ses instructions, et y joint de nombreux et beaux préceptes de morale. Il insiste particulièrement sur le respect profond que le fils doit à sa mère. Tobie se cherche un compagnon de route, et rencontre Raphaël qui, interrogé par le père, se donne pour Azarias, d'une famille pieuse, que des liens d'amitié unissaient à Tobit. Plein de joie, Tobit fixe au voyageur une récompense importante, et après avoir béni les deux jeunes gens, il les laisse partir, bien que sa femme soit peu d'accord avec lui sur les nécessités de ce voyage dangereux.

Ils arrivent, le soir, sur les rives du Tigre. Tobie se baigne; un grand poisson veut l'engloutir. L'ange lui dit de tirer le poisson vers la terre ferme, de le couper en morceaux, et d'en prendre le cœur, le foie et le fiel. En continuant leur route, Raphaël lui apprend que le cœur et le foie sont un remède contre les esprits du mal, et que le fiel guérit les aveugles.

Quand ils sont aux environs d'Ecbatane, Raphaël conseille à Tobie de demander la main de Sara, fille de Raguel. Mais Tobie redoute le sort des sept premiers maris. Raphaël lui révèle comment il mettra en fuite l'esprit du mal, en plaçant sur un réchaud allumé les entrailles du poisson.

Ils entrent chez Raguel; au premier abord, celui-ci admire combien ce jeune homme ressemble à son ami Tobit. L'accueil est cordial et affectueux. Raphaël sert aussitôt d'intermédiaire pour l'union de Sara et de Tobie. Rien de ce que prétexte Raguel n'est écouté, et il prononce lui-même immédiatement la bénédiction nuptiale sur les deux nouveaux époux.

Tobie, resté seul avec Sara, chasse le démon comme le lui a enseigné Raphaël. L'esprit du mal s'enfuit à l'extrémité de la haute Egypte, où il est enchaîné par Raphaël. Tobie et Sara prient en commun avant de s'unir. Cependant, Raguel a creusé un tombeau pour y ensevelir Tobie, s'il partageait le sort de ses sept prédécesseurs. Mais une esclave, qu'il a envoyée, lui apprend que tous deux dorment en paix. Raguel fait combler la fosse.

Il jure qu'il ne laissera pas partir Tobie avant quatorze jours. Mais pour être plutôt en état de calmer l'impatience de son vieux père, qui attend son retour avec anxiété, il envoie Raphaël à Ragae, chez Gabael. Raphaël reçoit l'argent de Tobit contre le certificat constatant la dette, et amène Gabael lui-même aux fêtes d'Ecbatane. Après les quatorze jours, Raguel, qui ne peut plus retenir Tobie, le laisse partir en lui donnant sa fille et la moitié de tous ses biens.

Cependant Tob't a éprouvé les plus vives inquié-

Digitized by Google

tudes en attendant son fils; Anna a même douté qu'il dût revenir. Aussi, lorsqu'ils se revoient enfin, l'émotion est-elle fort vive. Les yeux de Tobit, frottés avec le fiel du poisson, se rouvrent à la lumière. Joie immense parmi tous les fidèles de la maison.

Lorsque Tobit et Tobie veulent remettre au fidèle compagnon une somme de beaucoup supérieure à la récompense promise, il se fait connaître comme l'ange Raphaël et disparaît. Tobit glorifie le Seigneur dans un long cantique, vit en paix longtemps encore, et meurt âgé de cent cinquante-huit ans. Lorsque Anna est morte aussi et a été enterrée auprès de son mari, Tobie, obéissant à la dernière volonté de son père, émigre avec Sara à Ecbatane, chez son beau-père et sa belle-mère. Il leur survit aussi. Il meurt comblé d'honneurs, à l'âge de cent vingt-sept ans, et apprend, avant d'expirer, que Ninive vient d'être détruite par les rois des Chaldéens et des Mèdes, ainsi que son père l'avait annoncé en s'appuyant sur les prédictions du prophète Jonas.

Ceux-là seuls peuvent penser que ce beau récit est historique, qui croient qu'un ange peut revêtir une forme humaine pour accompagner un homme, et qu'un esprit malin peut non-seulement répandre partout la mort, mais aussi être chassé et dompté par une mauvaise odeur. A celui qui croit cela, il est bien inutile d'opposer des raisons scientifiques. Pour nous, il nous suffit de ces traits essentiels pour être bien convaincu que nous nous trouvons ici dans le domaine de la poésie. Mais le poëte mettait-il en œuvre d'anciens récits traditionnels sur Tobit et Tobie, ou bien a-t-il tout créé librement selon sa fantaisie? C'est

ce qui échappe tout à fait à notre jugement. La situation historique est d'ailleurs empruntée à la tradition, et elle est assez habilement observée. Nous devons considérer Achiachar comme une figure qui est venue de l'étranger au narrateur. Son histoire est considérée comme connue, et il y est fait de fréquentes allusions. Le personnage n'est lié par aucun rapport intime avec le récit principal. L'auteur, et aussi les lecteurs auxquels le livre est destiné, paraissent d'avance au courant de ce qui le concerne. L'Orient nous a d'ailleurs révélé d'autres traces du rôle qu'il y a joué.

L'histoire de Tobit est un des plus beaux monuments de la littérature juive. Nulle part on ne voit mieux ressortir un des côtés les plus honorables du peuple juif, le sentiment de la famille dans toute sa simplicité charmante. Ce n'est pas que l'auteur se soit proposé surtout de décrire et de recommander ce sentiment : son but est bien plutôt de montrer que le juste, alors même qu'il est tombé dans les plus grands maux, par suite peut-être de sa vertu même, reste encore sous la protection particulière de son Dieu, qui finira par le délivrer de tout malheur. Mais ce qui, de tout temps, a répandu un si grand charme sur ce livre pour tout lecteur délicat et sensible (1), c'est surtout le sentiment profond qui s'y trouve exprimé des rapports qui unissent entre eux les membres de la famille. Le livre est une idylle, une simple description d'intérieur; mais c'est là précisément un genre où les écrivains juifs avaient toujours brillé (2).

(1) Luther, en particulier, plaçait très-haut ce livre.
(2) Cf. par exemple, Gen. XXIV et le livre de Ruth.

Digitized by Google

Notre livre est certes le plus remarquable de tous ces romans de mœurs intimes.

Les caractères sont très-simples, mais dessinés avec une grande habileté. Le pieux et infortuné Tobit, sa femme également pieuse, mais impatiente et un peu acariâtre, sont des personnes réelles, qui sont bien de chair et d'os. Est-on choqué par l'intervention de l'ange Raphaël? Alors il faut aussi rejeter la Genèse avec toutes ses apparitions.

De même, si Asmodée, ce génie du mal, nous déplaît, reportons-nous par la pensée aux idées qui régnaient à l'époque du poëte. Les évangiles nous montrent aussi partout la croyance aux démons, et non moins développée. On reconnaîtra qu'il n'y a aucune différence entre des démons mis en fuite par l'odeur infecte qu'exhalent des entrailles de poisson brûlées, et les démons qui se précipitent dans un troupeau de cochons (1).

Fort simple, le récit est très-heureusement disposé. Discours et prières sont pleins de cœur et montrent les sentiments profonds du poëte. Son grec a beau n'être point pur, il n'en est pas moins un homme de goût.

C'est à tort qu'on a longtemps mis en doute l'unité de la narration. La succession des personnages prenant tour à tour la parole peut être expliquée autrement. L'auteur voulait au commencement faire parler Tobit lui-même. Tant que c'est Tobit qui est surtout en scène, cette conception peut être facilement réalisée; mais aussitôt que Sara prend part à

(1) Matthieu VIII, 31 et suiv.

Digitized by Google

l'action, comme elle adresse à Dieu sa prière dans la solitude de sa chambre, cette forme ne pouvait plus être maintenue, et l'auteur y renonça dès lors complétement. C'est une légère irrégularité, voilà tout. Le récit même porte en soi son unité nécessaire.

Il est très-probable que le livre de Tobit avait à l'origine été écrit en grec. Assurément les hébraïsmes incontestables qu'il contient font facilement croire à un original hébreu traduit très-littéralement; mais, si l'on considère la fréquence de certaines expressions et tournures essentiellement grecques (par exemple les constructions du participe et de l'infinitif), la différence qui le plus souvent distingue la construction de la construction hébraïque, et aussi l'absence de certaines particularités qui caractérisent toutes ou presque toutes les traductions faites sur l'hébreu, on devra abandonner cette idée. Les fautes de traduction, qu'on a voulu trouver çà et là, s'évanouissent devant une étude plus approfondie. Toutefois, il faut reconnaître que l'auteur savait au moins un peu d'hébreu, car il joue (III, 17; XII, 14 et suiv.) sur la signification du nom hébreu de l'ange *Rapha-el* « Dieu guérit. » Il n'y a là naturellement rien d'étonnant chez un écrivain juif.

On ne peut pas supposer que l'original grec ait été composé, ni avant le milieu du troisième siècle avant J.-C., ni au fond de l'Asie, comme on l'a supposé. Une telle opinion est au surplus réfutée par l'ignorance qu'accuse tout le récit pour ce qui concerne la situation géographique du lieu où les événements sont placés. Le narrateur se figure Ninive à une journée à l'ouest du Tigre. Alors même qu'on voudrait

remplacer cette erreur par l'explication invraisemblable de quelques exégètes modernes, d'après lesquels le Tigre désigné ici serait un autre fleuve que le fleuve qu'on nomme ordinairement ainsi, il n'en resterait pas moins l'erreur de la distance entre Ecbatane et Ragae, que l'auteur réduit de beaucoup dans son récit. D'après le contexte, il regarde cette distance comme étant d'un jour de voyage; mais quand même nous accorderions qu'en supposant un voyage plus long, on ne fait subir au texte aucune entorse, il n'en serait pas moins absurde que Raphaël allât chercher Gabaël pour une fête de quatorze jours dans une ville tellement éloignée qu'il ne pourrait arriver à Ecbatane qu'au moment où la fête serait déjà terminée. Ragae est en effet à environ quarante milles d'Ecbatane; il serait donc à peine possible pour des chameaux (IX, 2) de faire le chemin pour aller et venir en moins de quatorze jours; à pied on aurait eu besoin d'encore un peu plus de temps, et le vieux Tobit, qui avait envoyé son fils à Ragae, n'aurait eu aucun motif pour s'inquiéter de son absence prolongée, s'il avait dû s'arrêter quatorze jours à Ecbatane. On le voit, l'auteur croyait que les deux villes principales de la Médie se touchaient.

Le profond respect pour Jérusalem que montre Tobit dans ses discours au commencement et surtout à la fin, la haute importance qu'il attache au pèlerinage de la ville sainte au temps des fêtes, parlent en faveur de la composition du livre dans un pays qui ne devait pas être trop éloigné de Jérusalem. Tobit a été écrit en Palestine ou en Egypte. On serait disposé à placer la composition en Palestine, spéciale-

ment en Galilée, parce que ce pays est donné comme la patrie primitive de Tobit. Cependant une telle supposition est réfutée aussi bien par la langue de l'original que par cette circonstance que probablement le livre proposait Tobit comme un exemple et une consolation aux Juifs exilés. Il paraît donc presque certain que l'auteur écrivait en Egypte. C'est ce que confirme l'exil de l'esprit malin au « fond de la haute Egypte, » dans les montagnes si redoutées du Sud. Peut-être la situation financière qui est attribuée à Tobit et à Achiachar à la cour de Ninive pourrait-elle être rapprochée du crédit et de la haute influence dont jouirent réellement les Juifs, presque tous hommes d'argent, sous les Ptolémées. Il est aussi à remarquer que les personnages mêlés à l'action ont tous une fortune très-suffisante, ce qui concorde bien encore avec une origine égyptienne. L'exactitude scrupuleuse et l'application qu'ils apportent dans toutes les questions d'affaires est un trait de caractère particulier à toute la race juive. Je ne voudrais non plus, relativement à la composition, tirer aucune conclusion de la théorie des démons telle qu'elle est développée, car on la retrouverait dans les siècles avant Jésus-Christ partout où demeuraient des Juifs. La fidélité rigoureuse de Tobit à la loi ne pourrait non plus fournir aucun argument décisif (I, 5 et suiv.).

Le caractère peu fanatique du livre, qui, même dans les prédictions des derniers discours de Tobit, ne témoigne d'aucune haine contre l'étranger, peut être invoqué en faveur de la composition avant le temps des Makkhabées. En glorifiant avec force le sanctuaire de Jérusalem, l'auteur n'aurait pas man-

qué de faire une certaine polémique contre le temple d'Onias en Egypte, s'il l'avait déjà connu. D'autre part, la rédaction en grec, nous l'avons dit, ne comporte pas une époque plus ancienne que le milieu du troisième siècle. Ce ne sera donc point sans vraisemblance que nous assignerons comme date à notre livre la fin du troisième siècle ou le commencement du deuxième.

C'est à tort qu'on s'est étonné du silence que Josèphe garde sur notre livre. Une idylle de ce genre n'avait rien à faire dans son histoire du peuple juif. On a déjà même été surpris qu'il ne fît pas mention de Judith, et pourtant l'histoire de Judith présentait une telle réunion d'anachronismes qu'il lui était encore plus impossible de l'introduire dans son histoire que Job, pour lequel tout point de repaire chronologique lui manquait. Il faut encore attacher moins d'importance à l'omission de Philon, qui laisse sans les nommer toute une série de livres de l'Ancien Testament.

L'histoire du texte du livre de Tobit a de grandes ressemblances avec celle du livre de Judith. Le texte grec a de bonne heure été l'objet de profonds remaniements. Celui qui remania ainsi le texte laissa intacts les points principaux et les parties capitales du livre; mais ses changements furent pourtant beaucoup plus radicaux que ceux qui furent introduits dans le livre de Judith. Le texte remanié n'a été conservé qu'en partie en langue grecque; le reste est représenté par un texte latin et un texte syriaque. C'est d'après cette version latine qu'un Juif (celui qu'on nomme *Hebræus Munsteri*) composa, avec

beaucoup d'habileté, une imitation hébraïque en très-bon style biblique, qui, vu la pureté de la langue, ne paraît pas avoir été écrite avant le dixième siècle. Nous ne saurions descendre beaucoup plus bas, car elle avait été faite sur l'ancienne traduction latine, qui fut peu à peu remplacée tout à fait par la traduction de Jérôme. C'est sur le texte primitif que furent faites une seconde traduction syriaque et une nouvelle imitation (*Hebraeus Fagii*). Celle-ci est écrite dans une langue beaucoup moins pure que l'autre. Il est impossible d'être plus ignorant en géographie que l'auteur. Je n'ose pas en préciser davantage la date.

De même que pour Judith, Jérôme prétend aussi avoir traduit Tobit d'après un texte chaldéen. Avait-il vraiment un pareil texte sous les yeux, c'est une question sur laquelle nous ne voulons pas nous prononcer. En tout cas, son système est ici en général le même que pour Judith. Il travaillait librement sur le vieux texte latin, abrégeait beaucoup, faisait maintes additions et quelques changements. Bien qu'un homme supérieur comme Jérôme ne travaillât pas sans intelligence, nous sommes loin pourtant de considérer tous les changements qu'il a fait subir au texte comme des améliorations, et nous nous serions bien passé surtout de ses additions édifiantes. Jérôme met partout la troisième personne à la place de la première. C'est avec raison que ce travail est appelé de la *camelote* par O. F. Fritsche, dont les opinions sur les textes des apocryphes reposent sur des études approfondies et se sont généralement imposées à nous quand nous avons contrôlé ses re-

cherches. La conduite de Jérôme ne s'explique que si l'on songe au peu d'estime qu'il faisait des apocryphes. Malheureusement Luther aussi n'a pas traduit le livre de Tobit d'après l'original, mais d'après le texte de Jérôme.

Digitized by Google

ARISTÉE

Nous avons déjà remarqué plus haut que ce livre n'appartient pas véritablement à la littérature de l'Ancien Testament. Non-seulement, en effet, il n'a jamais joui d'une pleine autorité ecclésiastique, mais il est aussi plus fortement chargé d'éléments non juifs que les apocryphes grecs, et, en particulier, que les livres comme ceux que nous venons d'étudier, Judith et Tobit. Ce n'en est pas moins un roman juif, composé avant l'époque chrétienne, et étroitement uni avec les derniers écrits de l'Ancien Testament. De plus, un point très-important d'histoire littéraire en fait le sujet principal : nous nous croyons donc autorisé à en parler ici sous forme d'appendice.

Le livre contient le récit qu'Aristée, courtisan du roi Ptolémée II Philadelphe (284-247), adresse à son frère Philocrates, au sujet de la traduction grecque du Pentateuque, dont celui-ci a partagé avec lui la première idée. Aussi le livre est-il écrit tout entier sous forme de lettre. Voici, en résumé, ce qu'on y lit :

Le célèbre Démétrius de Phalères, comme bibliothécaire de Ptolémée Philadelphe, a réuni une prodigieuse collection de livres. Elle n'est cependant pas complète. Démétrius expose au roi que le livre contenant la législation des Juifs mériterait aussi une place

Digitized by Google

dans la Bibliothèque, mais il faudrait d'abord qu'il fût traduit. Le roi dit que pour cette traduction il s'adressera au grand prêtre. Aristée, qui est présent, profite des dispositions favorables du roi pour demander la mise en liberté des cent mille Juifs que le père de Philadelphe a amenés en Egypte comme prisonniers de guerre. Le roi se laisse persuader. Il se fait calculer la somme immense qui est nécessaire pour le rachat, la déclare peu importante et l'accorde. Puis on proclame un décret ordonnant à tous les possesseurs d'esclaves juifs de les mettre en liberté moyennant une large indemnité que devait payer le trésor royal.

Démétrius doit exprimer encore une fois, mais dans une demande mise par écrit, le vœu qu'il a émis relativement à la traduction. Ce document nous est donné tout au long. Le roi fait partir ensuite l'auteur et son propre garde du corps Andreas comme envoyés auprès du grand prêtre Eléazar à Jérusalem; il leur donne une lettre dans laquelle il prie Eléazar, en raison des bienfaits dont ses compatriotes ont été récemment comblés, de lui envoyer à Alexandrie soixante-douze anciens, hommes instruits, six de chaque tribu, pour une traduction de la loi juive. Le grand prêtre y consent, fait présent au roi d'un manuscrit de la loi en lettres d'or, et le prie seulement de laisser revenir ces hommes quand ils auront terminé leur travail. Les noms des soixante-douze sont cités, disposés d'après l'ordre des tribus.

Puis vient une description des présents magnifiques que le roi adresse à Jérusalem, et un tableau de cette ville et des épisodes qui y marquèrent le

passage d'Aristée. Toute cette partie est remplie du respect religieux que lui inspirèrent la pompe du culte et la sagesse des lois juives que le grand prêtre lui a exposées.

Le roi, à l'arrivée de son envoyé, éprouve une grande joie; par une coïncidence heureuse, c'est déjà jour de fête pour lui; car c'est la date d'une brillante victoire navale qu'il a remportée sur Antigone. Le roi met à l'épreuve la sagesse des Juifs qui sont venus à sa cour; il leur pose à chacun une question, et, chaque fois, il obtient la réponse la plus parfaite. Cet examen qui se continue pendant sept jours, et qui se compose de questions philosophiques, particulièrement sur la morale et la politique, montre que la sagesse des Juifs dépasse celle des philosophes grecs. Le roi est visiblement satisfait et donne à chacun la bagatelle de trois talents (c'est-à-dire plus d'un million de francs).

Quand ils ont ainsi fait leurs preuves, quand ils ont été traités avec cette munificence, ils sont conduits dans l'île (Pharos) où ils doivent, dans le silence et le recueillement, accomplir leur œuvre. Lorsqu'ils se sont mis d'accord sur la traduction d'un passage, Démétrius le met par écrit. En soixante-douze jours ils ont terminé leur traduction.

Les Juifs alexandrins, consultés sur la traduction, en font un grand éloge et sollicitent une copie. D'après les ordres de Démétrius, ils prononcent une malédiction contre celui qui changerait la traduction par des additions, des suppressions ou des transpositions (1).

(1) Malheureusement, cette malédiction n'a pas empêché le texte du Pentateuque grec d'être soumis à des corruptions tout à fait inouïes.

Digitized by Google

Démétrius doit encore expliquer au roi comment aucun auteur grec n'a fait mention de la loi. C'est, dit-il, un texte sacré, et Dieu n'a pas voulu jusque-là lui faire courir les chances d'une mauvaise traduction. Le roi est très-réjoui par le succès de l'entreprise. Il congédie les traducteurs après les avoir comblés de présents.

Partout le livre se donne pour un récit authentique; partout l'auteur cite des noms et des chiffres. Il est fait allusion à des événements précis, dont on suppose que chacun est au courant, et plusieurs documents sont publiés *in extenso*.

Cependant, s'il était publié aujourd'hui pour la première fois, ce livre serait immédiatement reconnu comme n'étant pas authentique. Il n'en était pas de même dans l'antiquité. Depuis Philon jusqu'aux temps qui ont suivi la Réforme, aucun doute n'a été émis sur l'authenticité de ce livre; les premiers savants, qui exprimèrent leurs doutes, furent guidés d'une façon vraiment étonnante par des arguments tout à fait dénués de critique. Ils s'étonnaient de n'y pas rencontrer certaines fables que l'antiquité avait ajoutées plus tard à ce qui vient d'être raconté, et ils en concluaient que nous n'avions pas le livre dont s'étaient servi les Pères de l'Eglise. Le premier qui combattit l'authenticité de ce livre avec des idées justes fut le grand Joseph Scaliger. Le sens critique de Richard Simon aperçut clairement que l'esprit du livre était complétement juif. Les arguments qu'il oppose brièvement contre cet ouvrage sont de ceux qui aujourd'hui se présenteraient immédiatement, dès une première lecture, à tout homme instruit et

judicieux de notre époque. Enfin Humphrey Hody rassembla une imposante collection d'arguments historiques très-nombreux, et réduisit à néant, sans pitié aucune, toutes les vaines apparences qui parlaient en faveur du livre. Depuis la publication de son grand ouvrage *De Bibliorum textibus originalibus* (1) », personne n'a plus osé soutenir l'authenticité de l'Aristée. La nouvelle « critique conservatrice » elle-même n'a pas renouvelé une aussi audacieuse tentative. Néanmoins, sur ce point aussi, nous espérons qu'elle en arrivera à devenir conséquente avec elle-même, et qu'elle viendra de nouveau arracher à la main destructrice d'une critique qui n'a pas la foi, un ouvrage que les Pères de l'Eglise ont considéré comme authentique. Quelle magnifique tâche ce serait pour un jeune théologien, tout frais émoulu de Rostock ou d'Erlangen, d'écrire un livre : *De libri Aristeæ authentia* ou *Epistola Aristeæ, a criticastrorum perversitate vindicata!*

Hody dans son travail n'invoque guère de raisons générales, mais des dates historiques tout à fait précises. Il montre que toute la chronologie du livre est une fiction, qu'il fourmille d'erreurs grossières contre l'histoire. Les situations historiques exposées avec tant d'assurance retombent dans leur néant. Pour prouver la non-authenticité du livre, il suffit d'un seul point: par exemple, la victoire navale que Philadelphe aurait remportée sur Antigone n'a jamais eu lieu. Démétrius a été destitué ou éloigné de la cour par Philadelphe dès son avénement au trône, etc.

(1) Oxford, 1705.

Digitized by Google

Des arguments de ce genre ont été réunis en grand nombre par le savoir prodigieux de Hody.

Le livre se présente à nous comme une pure production de la vanité des Juifs. Là même où ils n'étaient pas opprimés, les Juifs n'en étaient pas moins regardés avec dédain par les Grecs polis et lettrés. Ayant la conscience de posséder un trésor spirituel dont les Grecs n'avaient pas la moindre idée, ils se sentaient humiliés par un tel mépris. Les plus instruits s'expliquaient bien le motif de cette attitude à leur égard : la forme et le contenu de leurs lois étaient trop étranges pour qu'un Grec, homme de goût, pût y prendre plaisir. Aussi ceux des Juifs qui avaient reçu une éducation grecque cherchaient-ils à faire connaître aux Hellènes, par des compositions en prose et en vers, les trésors de la tradition léguée par leurs pères. Un auteur dramatique du nom d'Ezechiel, composa, vers 150 av. J.-C., un drame sur la sortie d'Egypte, et l'écrivit dans un langage très-facile. L'*Archéologie* de Josèphe embrasse en particulier tout le contenu des livres historiques de l'Ancien Testament, et cela dans un remaniement tout à fait approprié au goût des Grecs de son temps. Partout l'auteur trahit son intention de présenter les Juifs sous un jour qui leur soit aussi favorable que possible; aussi fait-il d'eux des demi-Grecs. L'auteur du livre d'Aristée avait encore moins de scrupules. Les Grecs considéraient le Pentateuque avec mépris à cause de sa langue vulgaire et chargée d'hébraïsmes? Eh bien, ils devaient apprendre, ces Grecs, quelle importance lui avaient accordée les plus grands savants du fameux Ptolémée. Ils tournaient en ridicule

les lois juives sur la nourriture. Il fallait leur montrer comment un homme d'Etat des plus illustres s'était convaincu de leur sagesse. Les lois rituelles et autres des Juifs leur répugnaient? Ils voyaient maintenant que les philosophes, les hommes d'Etat les plus éminents les avaient admirées. Et enfin, quelle estime le grand roi n'avait-il pas faite des Juifs! que d'honneurs il avait rendus à leurs envoyés! N'avait-il pas traité le grand prêtre comme son égal? n'avait-il pas éprouvé la joie la plus profonde en lisant leur loi sainte? n'avait-il pas fait des présents magnifiques à leurs sanctuaires? Combien donc absurdes, combien insensés l'abaissement et la position inférieure que l'on faisait maintenant aux Juifs dans la société! Toutes les objections que l'on pouvait élever contre la loi juive, étaient prévues et réfutées dans ce livre, pas toujours, il est vrai, avec un même bonheur, comme le montre le motif qu'ils attribuaient à l'ignorance de leur loi chez les anciens Grecs.

La passion toute romanesque des Orientaux pour les nombres élevés et pour les descriptions d'une exagération merveilleuse, se retrouve dans ce livre. Le développement en est embarrassé : tableaux, lettres, conversations entravent la marche du récit et nous rendent souvent le livre vraiment ennuyeux. Peut-être le goût des contemporains était-il tout autre. Les soixante-douze questions philosophiques et les réponses, qui tiennent une grande partie de l'ouvrage, étaient surtout parfaitement conformes à l'esprit scolastique des philosophes rhéteurs. Pour nous, c'est un morceau très-fatigant.

L'ouvrage n'a presque aucune base historique. La traduction a été faite, sous les premiers Ptolémées, par des Juifs alexandrins. Ces rois aimaient beaucoup les livres et la littérature : il n'en fallait pas plus à l'auteur pour combiner les traits principaux de son récit. Les traducteurs devaient être choisis par le grand prêtre des Juifs; c'était leur donner la consécration religieuse. Le nombre des soixante-douze anciens (six de chacune des tribus saintes) était déjà sanctifié dans le Pentateuque (Exode, XXIV); c'était aussi le nombre des membres du conseil suprême à Jérusalem; ce nombre était donc particulièrement bien choisi pour exalter la sainteté de cette traduction. La fiction qui attribuait l'origine du récit non pas à un Juif, mais à un illustre païen, devait encore en augmenter l'effet. Ce qui a amené l'auteur à choisir le nom d'Aristée, c'est peut-être parce qu'un Aristée a en réalité écrit sur les Juifs, comme nous le savons par Alexandre Polyhistor (vers 80 av. J.-C.); mais cet écrivain doit avoir vécu longtemps après Ptolémée Philadelphe.

Bien qu'écrit dans une langue assez pure, il est très-douteux que ce livre ait fait impression sur les païens. Mais, chez les Juifs, il parvint facilement à l'estime; l'honneur national s'y trouve flatté au plus haut degré. Philon (vers 40 av. J.-C.) y renvoie, et il est presque certain que ce livre était déjà utilisé par l'écrivain qui, vers la fin de l'époque des Ptolémées, écrivait sous le nom d'Aristobule (1). Tout semble démontrer que le livre d'Aristée

(1) La non-authenticité de cet écrit est au moins très-probable.

a été écrit encore sous les Ptolémées, mais dans la dernière période de leur règne.

Le livre obtint chez les Juifs, et bientôt après chez les chrétiens, une foi unanime. On avait oublié que la traduction du Pentateuque avait été faite au troisième siècle (sous Philadelphe, ou un peu plus tard) par des Juifs alexandrins pour satisfaire aux besoins religieux, et qu'on avait alors écrit une version dans le dialecte de la population juive, tout en conservant la couleur orientale du texte hébreu. On considérait comme plus honorable pour l'œuvre, d'ailleurs excellente, et sur laquelle nous reviendrons, de rattacher son origine à la fantaisie littéraire d'un savant et à celle d'un roi. Peu à peu on embellit le livre d'Aristée par de nouveaux ornements. Déjà Philon regardait le traducteur comme inspiré. Ce point de vue se développa ensuite dans la légende. Chacun des soixante-douze traducteurs aurait travaillé isolément, et, par l'intervention divine, les traductions auraient été, mot pour mot, identiques. Les Alexandrins admirent ce miracle. On montra à Justin martyr, qui valait mieux comme chrétien que comme critique, les ruines des soixante-dix cellules (1), où les soixante-dix traducteurs avaient travaillé séparément, et il ne manqua pas de s'appuyer sur ce témoignage comme sur une preuve irréfutable qui démontre que la traduction a été vraiment inspirée. D'ailleurs Justin ne nomme pas seulement le Pentateuque, mais tout l'Ancien Testament. Aussi est-il devenu habituel de dési-

(1) Le nombre 70 alterne ici comme souvent avec le nombre 72. Ce serait aller trop loin que de développer les causes de ce phénomène.

gner les traductions grecques de l'Ancien Testament comme les « Septante » (*Septuaginta*).

D'autres écrivains parlent de trente-six cellules, si bien que les traducteurs auraient ainsi travaillé deux par deux. Ce nombre se trouvait dans un remaniement postérieur, augmenté de fables, et dont Epiphane nous a conservé quelques parties. Les Juifs de la Palestine ont aussi entendu parler de la traduction du Pentateuque par les soixante-douze anciens, qui, renfermés dans leurs soixante-douze cellules, seraient arrivés à faire la même traduction par un effet de l'inspiration divine. Avec la haine que les Juifs exhalaient contre la vieille traduction grecque depuis que les chrétiens commençaient à s'en servir contre eux, les anciens documents rabbiniques n'ont su tirer aucun parti de ce récit. Les passages qui s'y rapportent sont tout à fait sans suite, et, n'étaient les écrivains chrétiens de la même époque, ils seraient inintelligibles.

La nouvelle traduction latine, dans laquelle Jérôme fit passer tout l'Ancien Testament d'après le texte hébreu, rencontra l'opposition la plus violente: elle différait trop de la traduction grecque, que l'on tenait pour l'œuvre de l'inspiration divine. Aussi Jérôme s'élève-t-il avec force contre les ornements ajoutés au livre d'Aristée, et qui servaient de fondement à cette croyance. Il cherche surtout à mettre en lumière que, d'après ce livre, le Pentateuque seul aurait été traduit, et certes sans intervention particulière de la divinité. Quant à attaquer l'authenticité du livre même, il ne pouvait encore en avoir l'idée.

Digitized by Google

III

POÉSIE LYRIQUE

PSAUMES, LAMENTATIONS

La poésie lyrique commence pour le peuple hébreu avec les temps les plus anciens, elle l'accompagne jusqu'à sa chute, et suit encore dans la dispersion ceux qui survivent à la ruine nationale. Expression immédiate et énergique de l'impression du moment, toute subjective, la poésie lyrique convient à la nature impressionnable de l'Hébreu, à son esprit indépendant et fortement concentré, et elle est la forme naturelle que prennent toutes les émotions qui l'agitent. Comme les Grecs, qui recherchent partout la clarté et la symétrie dans la pensée et dans l'expression, le poëte hébreu n'a pas le sens exquis de la forme, il se contente des procédés les plus simples, si bien que la différence de la prose et de la poésie se montre bien plus chez lui par le fond et la nature intime de l'expression que par la structure extérieure. Ce qu'on appelle le *parallélisme des membres*, « développement de la pensée et du rhythme en séries pa-

Digitized by Google

rallèles », est une forme de l'art très-susceptible d'extension qui consiste en ce que chaque vers se partage en deux ou plusieurs membres unis entre eux par un certain rapport, soit complet, soit partiel, de la pensée ou simplement du rhythme. Cette forme rend très-bien la sensation vive et forte qui s'exprime en courtes propositions, mais qui, pour cette cause même, ne dit pas tout à la fois : une proposition, pour être mieux comprise, en appelle une seconde; une image doit être éclairée par une autre; la thèse provoque l'antithèse. Cette forme, d'ailleurs, est tellement libre, elle offre tant de nuances, qu'elle n'entrave jamais l'expression spontanée de la pensée et produit un grand charme par sa variété même. Comme les différents membres d'un même vers, plusieurs vers peuvent être unis ensemble avec art et former des *strophes*. Bien qu'elles ne soient point très-rares, elles ne se rencontrent pas non plus aussi souvent que le prétendent quelques critiques modernes, qui veulent voir de véritables strophes dans tout groupe de vers reliés ensemble par l'unité du sujet. Ils ne songent pas qu'il faudrait pour cela que le rhythme d'une de ces prétendues strophes répondît toujours au rhythme des autres. Dans tout long poëme, il y a nécessairement des paragraphes, non des strophes.

La poésie hébraïque ne connaît pas d'autre forme de vers. Josèphe a beau parler à ses lecteurs grecs d'hexamètres hébreux et d'autres mètres, sans lesquels ceux-ci ne sauraient pas plus imaginer un poëme que les Arabes ne le pourraient sans le mètre et la rime : c'est encore là un des cas nombreux où le vaniteux écrivain cherche à présenter des choses émi-

Digitized by Google

nemment juives sous un jour purement hellénique pour montrer que la civilisation de son peuple ne le cède en rien à celle des païens. Certes, jusqu'en ces derniers temps, il n'a pas manqué de savants qui, trompés par de semblables données, ont voulu démontrer quelle était la métrique des poëmes hébraïques, mais des raisons philologiques établissent sans peine la vanité de tels efforts.

Exempts de toutes les entraves d'une métrique compliquée, les poëtes lyriques chez les Hébreux ont donc pu se laisser aller à décrire en toute liberté leurs impressions et leurs passions. Combien ils y ont réussi en général, avec quelle puissance quelques-uns de ces chants nous touchent et nous émeuvent encore, malgré les milliers d'années qui nous séparent des poëtes, et la différence qui existe entre leur conception de toute chose et la nôtre, c'est ce qui n'a pas besoin d'être montré longuement ici; car au moins la principale collection de ces poésies, le Psautier, est toujours le livre le plus répandu et le plus connu de l'Ancien Testament.

Tout d'abord, quand nous songeons à la poésie lyrique des Hébreux, c'est à des poëmes religieux que nous pensons, et c'est à peine si nous nous souvenons que nos livres mêmes de l'Ancien Testament renferment des chants dont le sujet est purement mondain. La destinée d'Israël dans l'histoire générale est avant tout tellement religieuse, le peuple hébreu lui-même l'a tellement comprise ainsi, qu'il ne nous a presque conservé que des documents et des œuvres qui ont quelque rapport avec sa religion et l'histoire de cette religion. C'est par hasard seulement qu'on

nous a conservé aussi ce qui n'avait à l'origine aucune application religieuse, et plus encore tel morceau dont la signification religieuse n'était que secondaire. Nous possédons ainsi quelques chants mondains de poëtes hébreux appartenant à l'antiquité la plus reculée, et, de plus, nous avons assez de points de repère pour pouvoir supposer qu'au moins, jusqu'à l'époque de la première destruction de Jérusalem, la poésie profane était très-riche chez le peuple de Dieu. Les chants des buveurs, qui étaient accompagnés de musique, et sur lesquels le prophète Amos jette un regard plein de courroux (VI, 5 cf. Isaïe V, 12), nous conduisent sur un terrain où les poëtes lyriques de la plupart des peuples se sont rencontrés. Les poëmes érotiques des Hébreux ne sont pas venus jusqu'à nous, mais le Cantique des Cantiques, bien que ce soit un drame, est comme le reflet de tout un genre fort riche de poésies amoureuses. Il nous reste encore plusieurs chants de victoire et plusieurs élégies que rien ne rattache à la religion. Ainsi nous ne pouvons douter que l'Hébreu, si passionné, si sensuel et si plein d'imagination, n'ait rempli tout un monde de ses chants. De même que chez beaucoup de peuples anciens, à plus forte raison chez les Israélites, les événements de ce monde sont par quelque rapport mis au service de la divinité. Ce rapport est parfois purement fortuit, comme dans le psaume XLV, un chant où l'on célèbre les fiançailles d'un roi, souvent aussi il se confond tout à fait avec le sujet principal. Avec le temps, l'élément religieux domine de plus en plus, et il est à peine douteux que la poésie lyrique purement

profane n'ait survécu à l'exil que dans un état fort misérable.

Des temps les plus anciens jusqu'à l'affermissement de la royauté, nous n'avons que quelques poésies lyriques qui présentent presque toutes un caractère essentiellement national. Ce sont surtout des chants de guerre qui exaltent ou rabaissent, soit le peuple, soit une des tribus, et qu'on peut souvent comparer aux poésies, composées d'ailleurs avec plus d'art, des anciens Arabes du désert. Pour juger de la nature générale de la plus ancienne poésie lyrique des Hébreux, nous ne devons rien conclure des chants et des fragments de chants qui sont venus jusqu'à nous, car ces divers poëmes ne nous ont été conservés dans les livres historiques que pour illustrer avec plus d'éclat les exploits et les malheurs d'Israël. Mais, en tout cas, on doit admettre que les mœurs sauvages de ces temps héroïques se sont pleinement exprimées dans ces chants.

Les plus anciens fragments de poésie nous conduisent à l'époque de la première conquête de la Palestine. Que les chants attribués à Moïse (1) appartiennent à une époque postérieure, c'est ce qui ne souffre aucun doute. Il en est de même du chant de Balaam (Nombres, XXII et suiv.) et, à plus forte raison, des poëmes attribués à des personnages tout à fait mythiques comme Jacob (Genèse XLIX), Sara (Genèse XXI, 7) et même Lamech (Genèse, IV, 23 et suiv.). Il est étrange que des critiques modernes, tout en rejetant leur authenticité, aient cru néan-

(1) Exode XV; Deutéronome XXXII et XXXIII cf. psaume XC.

moins devoir faire remonter des poëmes comme les deux derniers aux temps les plus reculés. Par contre, nous avons dans le chapitre XXI des Nombres quelques poésies lyriques très-anciennes. Malheureusement ce ne sont guère que des fragments tronqués qui, grâce à notre ignorance de l'époque et des circonstances, ne nous sont plus intelligibles qu'en partie. Parmi ces poésies, la plus claire est encore celle qui se trouve contenue dans les versets 27-30, et où la victoire des Israélites sur les Amorites est célébrée avec beaucoup de force et d'ardeur dans une énergique concision. Quant au fragment presque uniquement composé de noms de lieux, versets 14 et suivants, nous ne le comprenons presque plus, et nous n'entendons pas bien clairement le sens véritable du poëme, d'ailleurs très-simple, consacré au puits.

Bien plus important que tous ces fragments est le chant de victoire de Débora (Juges, V). Nous avons là non-seulement un des chants les plus beaux et les plus puissants, mais aussi un des documents les plus précieux pour l'intelligence historique de cette période si obscure. Le poëme, plein de vie et d'élan, nous met sous les yeux, en traits forts et concis, le combat terrible et le meurtre du chef ennemi. Partout il donne une expression décidée au jugement subjectif que prononce le poëte sur les événements. Les braves sont exaltés avec enthousiasme, les lâches sont écrasés sous le mépris, les rebelles poursuivis d'une colère enflammée. Mais la partie du poëme la plus magistrale est l'amère ironie de la fin qui nous introduit au milieu des femmes impatientes de voir

revenir victorieux le chef qui n'est plus. Marchant rapidement de scène en scène, le poëme n'en a pas moins son unité fortement constituée. Il est très-digne de remarque que ce chant de fête, qui était sans aucun doute destiné à être récité avec accompagnement musical, en dépit de son caractère guerrier et patriotique, se présente en même temps comme un hymne religieux, et célèbre le Dieu d'Israël en des termes pleins de force. On comprend de quel poids est cette circonstance, et quelle valeur ont pour nous les allusions qu'on rencontre dans ce poëme aux rapports des diverses tribus d'Israël entre elles et avec les peuples voisins. Les données des livres historiques, tous beaucoup moins anciens, sont tantôt confirmées, tantôt modifiées du tout au tout. L'authenticité de ce poëme est incontestable. On a fait remarquer entre autres, avec raison, que la scène finale révèle bien une femme comme auteur. On ne saurait trop regretter que l'intelligence de ce poëme dans tous ses détails soit si difficile. A la vérité, pour un chant qui a été composé vers 1300 ou 1200 avant J.-C., il n'y a là rien d'étonnant; car, d'abord, la langue et les événements d'une époque si reculée ne nous sont pas suffisamment connus, puis on ne peut douter que le texte n'ait souffert des altérations assez considérables, alors même qu'il aurait de très-bonne heure été fixé par l'écriture, afin d'échapper aux transformations sans nombre de la tradition orale. Il n'est d'ailleurs pas impossible que ce poëme ait été l'objet de remaniements postérieurs.

C'est à ce genre de littérature qu'appartiennent aussi quelques-uns des *dires* populaires sur les tribus

d'Israël dont l'auteur des *Bénédictions de Jacob* (Genèse, XLIX) paraît avoir tiré parti. On en retrouve encore des traces dans les livres historiques, par exemple dans l'image toute poétique, qui est devenue le récit où nous voyons Josué arrêter le soleil (Jos. X, 12-14). Un cri de victoire, appartenant aussi à la fin de cette époque, nous a été conservé dans I Samuel XVIII, 7 : « Saül a frappé ses mille, et David ses dix mille. » Dans toute cette époque, rien qui ressemble à une poésie religieuse proprement dite n'est venu jusqu'à nous. Dès lors cependant il en existait une. Puisqu'il y avait un culte, avec des fêtes et des cérémonies, il a dû aussi y avoir des chants pour ce culte, mais ils contenaient sans doute maintes choses qui devaient blesser la conscience religieuse de plus en plus épurée des époques plus modernes, et, en tout cas, la poésie religieuse ne pouvait avoir alors l'importance considérable qu'elle eut plus tard.

Dans la poésie, comme dans toute l'histoire d'Israël, la constitution de la royauté, surtout de celle de Juda, établit une division marquée, et cela d'autant plus que le premier roi de Juda fut un grand poëte. Certes, nous ne pouvons attribuer à David toute l'importance que lui a accordée à cet égard la tradition juive depuis des temps fort anciens. Pour elle, David est par excellence le poëte lyrique des Hébreux. Elle lui attribue toutes les poésies religieuses anonymes jusqu'à l'époque même des Makkabées. Il n'est pas difficile de réfuter cette opinion, pour peu qu'on fasse cas des motifs fondés sur la raison. Pour un grand nombre de psaumes, que la tradition attribue à David, on

peut sans peine donner des preuves positives qu'ils ne sont pas de lui. Dans quelques-uns, par exemple, comme dans les psaumes XX, XXI, LXI, il est parlé de telle sorte des rois régnant alors qu'il est impossible que David lui-même en soit l'auteur. Dans un grand nombre, on gémit sur les calamités nationales de temps plus modernes, dont David ne pouvait avoir aucune idée. Le psaume LX en est un exemple frappant : d'après le titre, il devrait se rapporter aux plus grandes victoires de David, mais, en réalité, il est rempli de plaintes amères sur les défaites continuelles du parti de l'auteur. Il en est de même des poésies attribuées au contemporain de David, Asaf, et des deux psaumes LXXII et CXXVII qui auraient été composés par Salomon. Ainsi, dans un des poëmes d'Asaf (Ps. LXXIV), il est question, en propres termes, de la destruction du Temple, si bien que quelques vieux exégètes se sont vus forcés de considérer ce psaume comme une prophétie annonçant les ravages de Néboucadnétzar ou d'Antiochus Epiphanes. On le voit, dans un très-grand nombre de cas, la tradition exprimée dans les titres des psaumes au sujet de l'auteur est évidemment fausse, et perd ainsi pour le reste toute force démonstrative. Pour établir qu'un psaume provient de David, il faut donc en démontrer primitivement l'authenticité. Il ne suffit pas qu'on n'en puisse pas prouver la non-authenticité par des arguments sans réplique.

Avec cette tradition, d'ailleurs, on est entraîné dans toute une suite de contradictions. En effet, d'un côté David doit avoir composé les poëmes de nature les plus divers, qui reproduisent la langue et la poé-

Digitized by Google

sie de presque un millier d'années. D'un autre côté, il doit avoir eu un génie créateur si peu fécond qu'il s'est constamment tenu dans les mêmes pensées et dans les mêmes plaintes, car un très-grand nombre de psaumes ont fort peu d'originalité, et ne font guère que répéter, avec peu ou point de changements, les thèmes ordinaires et bien connus. Puis, que l'on songe combien les plaintes, les lamentations des innocents qui souffrent, ou bien encore les poésies sentencieuses qui réfléchissent une époque légale et beaucoup plus moderne, telles que le Psautier nous en fournit un grand nombre, conviennent peu à ce héros violent, à ce roi que rien n'arrête, dont la tradition historique nous montre encore les mains sanglantes, et cela tout en exaltant sa force et sa puissance! Enfin, qu'on pense aussi combien diffèrent entre eux la plupart des psaumes et le petit nombre de ceux qu'on ne peut se refuser à reconnaître comme étant de David!

Que la critique des derniers siècles avant l'ère chrétienne, qui a attribué ces poésies à David, ait manqué tout à fait d'exactitude en pareille matière, c'est ce qu'on voit clairement par l'exemple de l'auteur de la Chronique. Il aime, on l'a vu, à donner des descriptions de fêtes pompeuses qu'il emprunte, soit aux usages du culte de son temps, soit à sa fantaisie. Pour orner une pareille fête célébrée par David lui-même, il met dans la bouche des chantres du Temple un poëme attribué à David (I Chron. XVI, 8 et suiv.). Or, ce poëme est entièrement composé de passages tirés des psaumes les plus modernes des deux derniers livres des Psaumes. Il les tient pour des

œuvres de David, bien que ces psaumes ne soient pas désignés une seule fois comme tels dans notre texte. De plus il eut le malheur de citer la formule finale, qui sépare le quatrième et le cinquième livre des psaumes (1), comme partie intégrante du poëme de David. En général, on ne se contentait pas d'attribuer à David les psaumes qui portent son nom dans notre texte, on faisait aussi de lui le poëte de tous les psaumes, de ceux même qui sont expressément attribués à d'autres poëtes. On savait combiner les deux données de la façon la plus étrange. Naturellement un pareil procédé est pour nous tout jugé d'avance. La version grecque étend encore un peu le nombre des psaumes davidiques et en attribue quelques-uns à d'autres auteurs que le texte hébreu ne nomme pas. Partout ici se montre cette absence de critique avec laquelle on attribue les poëmes anonymes aux grands hommes des temps antiques. Aussi de pareilles indications ne méritent-elles que la défiance la plus absolue.

Comment arriva-t-on à regarder David comme l'auteur de tant de poëmes? Si l'on ne peut plus répondre d'une manière positive à cette question, on peut toujours au moins donner de ce fait des raisons d'un grand poids. David était, nous le prouverons plus loin, un grand poëte. Il songea beaucoup aussi aux choses religieuses. Toute l'organisation du royaume reposait sur ce qu'il avait fondé. C'est dans une lumière idéale qu'il apparaissait à la postérité, et comme le prototype du Messie, de celui qui devait

(1) V. 86 = Ps. cvi, 48.

venir pour relever et purifier Israël. Il s'était efforcé d'établir le culte du Dieu unique de la nation. Il avait affermi et honoré ce culte extérieurement par la construction du Temple qui lui était attribuée, au moins pour le plan. On était porté ainsi à tenir ce roi tout idéal pour l'auteur d'un grand nombre de poëmes religieux dont l'origine était inconnue, et, en un temps tout à fait dénué de critique, une pareille supposition se changeait facilement en certitude. On alla plus loin encore, et on chercha à découvrir dans les livres historiques à quelle occasion quelques-uns de ces poëmes avaient été composés. Là aussi les recherches furent très-superficielles : on saisissait au hasard quelques mots, et l'on expliquait grâce à eux l'ensemble de la situation. Ainsi, le poëte du psaume LIX se plaint que la ville soit cernée par l'ennemi : c'était là, disait-on, une allusion aux embûches que dressaient à David, jusque dans sa maison, les gens de Saül (I Samuel, XIX, 11). Dans le psaume LX, il est fait mention d'Edom : aussitôt on rapportait le psaume à une grande victoire de David sur les Edomites (II Samuel VIII, 13). Dans le psaume LXIII, 2, il est question, sous forme d'*image*, d'un désert sans eau dans lequel se trouve le poëte. On en concluait que David avait composé ce poëme dans le désert de Judée. Dans le petit psaume CXXVII, probablement postérieur à l'exil, on parle dans le premier verset de la construction d'une maison : immédiatement, et bien que rien ne fût plus contraire au sens du poëme, on songeait à la construction du Temple, qu'on appelait volontiers tout simplement « la Maison », et l'on attribuait ce psaume à celui

qui avait construit le Temple, à Salomon. Il semble qu'on ait été amené à regarder Salomon comme l'auteur du psaume LXXII, parce que, dans le premier verset, on trouve un roi, fils de roi. Cela fit penser au fils, roi lui-même, du plus illustre roi, du roi par excellence, de David, et l'on considéra ce chant comme une prière adressée à Dieu par Salomon en faveur de lui-même, semblable à celle qui se trouve dans I Rois III, 5 et suiv., si bien que le roi dont on parle dans ce poëme, tantôt à la seconde, tantôt à la troisième personne, devrait être celui qui parle à la première. En réalité, ce psaume, comme le prouve même une lecture rapide, n'est qu'un vœu de bonheur adressé à un roi, sans doute lors de son avénement au trône. Tous ces résultats que l'on tirait du contexte sont donnés dans les titres des psaumes comme autant de vérités incontestables. Nous venons de voir combien ils manquent de toute valeur historique.

Ainsi, il est bien établi que la tradition d'après laquelle David aurait composé tous les psaumes ou un très-grand nombre d'entre eux, est insoutenable. Mais ne se pourrait-il pas que quelques chants de David fussent cependant conservés dans les psaumes? David se nomme lui-même « le doux chantre d'Israël » (1). On pourrait croire par là que le nombre des poésies qui nous restent de lui n'est pas petit. Mais une telle conclusion serait fausse. Salomon doit avoir composé mille et cinq chants (I Rois IV, 32), et nous n'en possédons plus un seul. Pourquoi la

(1) II Samuel XXIII, 1. Cf. aussi les paroles du vieux prophète Amos, VI, 5, qui fait allusion à David comme à un grand chantre.

plupart des chants de David ne seraient-ils pas aussi perdus pour nous? Dira-t-on que David avait surtout composé des chants religieux en très-grand nombre, et qu'une collection comme le psautier avait intérêt à conserver des chants de ce genre? Que l'auteur des Chroniques (II, XXIX, 30) et Sirach (XLVII, 8-10) reconnaissent dans David l'auteur des psaumes et l'inventeur de la musique du Temple, c'est là une opinion d'une époque relativement très-moderne et qui n'est nullement décisive pour ce qui a eu lieu huit cents ans auparavant. Ajoutons que les poésies vraiment authentiques, qui nous sont conservées dans l'Ancien Testament, ne sont pas précisément favorables à l'opinion d'après laquelle David aurait été un poëte éminemment religieux.

Je ne regarde comme parfaitement authentiques que les poésies données sous le nom de David dans le deuxième livre de Samuel. La tradition d'un livre historique, qui repose en grande partie sur des documents très-sûrs et qui, de plus, pour l'un des poëmes cite même une vieille source, a une tout autre importance que les titres du psautier, et si ces poëmes n'ont en eux rien de suspect, s'ils portent au contraire des marques positives de leur authenticité, nous devons sans hésiter les considérer comme l'œuvre de David. Il faut avant tout faire ressortir ici l'admirable élégie sur la mort de Saül et de Jonathan (II Samuel, I, 19 et suiv.). Peu de poëmes portent à ce point le cachet de leur authenticité. Comme le chant de Débora, cette élégie est aussi un document historique de la plus grande valeur qui vient bien à propos confirmer et compléter ce qui nous est transmis par la tradition

Digitized by Google

sur le poëte et sur Saül et Jonathan. C'est l'expression émue, purement humaine, et profondément poétique d'un noble sentiment. Mais, en ce beau poëme, d'une intelligence facile dans son ensemble, nous ne trouvons pas trace d'une pensée religieuse, que l'occasion cependant aurait dû éveiller. Il n'y en a pas davantage dans le poëme peu étendu, et probablement à l'état de fragment, sur la mort d'Abner (III, 33 et suiv.). Les dernières paroles de David (XXIII, 1-8) sont, il est vrai, pénétrées de l'esprit religieux. Le poëme, difficile dans les détails, d'un ton plus réfléchi, parle des rapports d'un roi juste avec Dieu en face des menées des impies. Le poëte a une forte conscience de ce qu'il est et de ce qu'il vaut. Je ne vois aucun motif de révoquer en doute l'authenticité de ce petit poëme, qui se donne lui-même comme étant de David. Je tiens de même pour authentique, le grand poëme (II Samuel, XXII) qui a été admis dans la collection des psaumes (ps. XVIII), avec un grand nombre de petites variantes, mais qui provient des mêmes documents historiques. C'est un chant d'actions de grâces profondément religieux, dans lequel le poëte glorifie Dieu qui l'a fait échapper à de nombreux dangers. Certes, plus d'un argument paraît contredire l'opinion qui attribue ce psaume à David. C'est un chant très-étendu, et qui, en certains passages, perd presque toute puissance par des répétitions et des redites. Il se rapproche bien plus du ton des psaumes postérieurs que les poëmes dont nous venons de parler. Mais la longueur de ce psaume ne peut suffire pour nous le faire refuser à David. Connaissons-nous donc si exactement son style? Est-ce qu'un chant de

fête, composé peut-être par un vieillard, doit reproduire le style concis et simple d'une œuvre de jeunesse comme l'élégie sur Saül et Jonathan? D'ailleurs ce poëme lui-même a des parties qui ne le cèdent en rien aux plus belles de l'Ancien Testament. La magnifique description de l'apparition de Dieu doit surtout être remarquée, bien qu'ici, comme au commencement du poëme, toute la force de la pensée soit amoindrie par la fréquente répétition d'images semblables. La poésie se donne pour l'œuvre d'un roi qui, après avoir traversé les plus grandes calamités, domine maintenant sur des nations étrangères et même lointaines. Lors même que nous ne tiendrions aucun compte des dernières paroles, où il est question de David et de sa race, et que nous les regarderions comme suspectes, toujours est-il qu'on ne peut nier que toutes ces circonstances ne conviennent à aucun poëte autre que David. Or, comme nous ne pouvons faire accorder l'opinion de quelques modernes, d'après lesquels un aussi long poëme aurait seulement été mis dans la bouche de David par un poëte postérieur, avec le profond sentiment individuel qui se fait jour dans toutes les parties de ce chant, nous devons persister à considérer le poëme comme authentique. La ressemblance qu'on remarque en lui avec les psaumes d'une époque plus moderne vient surtout de ce qu'il a été souvent mis à profit. Plus d'un passage, qui nous semble aujourd'hui manquer de force, se présente à nous sous un tout autre jour dès que nous supposons que telle image, devenue banale avec le temps et tout à fait usée, se trouve employée pour la première fois et est ainsi absolument originale. En tout cas, il faut

reconnaître que ce grand poëme est le point d'où sortira le développement postérieur de la poésie religieuse.

Je doute fort qu'on ait conservé d'autres poésies de David. Quelques-uns des critiques les plus libres de préjugés ont voulu, il est vrai, maintenir à David encore quelques psaumes, mais je ne puis me persuader que leurs raisons soient décisives. Certes, je ne nie point qu'il ne soit *possible* que nous possédions encore quelques poésies de David, comme le petit poëme, si fort et si dramatique, du psaume XXIV, 7-10 (1), ou comme le psaume CI, d'allure si calme et si sentencieux, et qui a plus d'un rapport avec II Samuel XXIII, 1 et suiv. Ce dernier psaume est en tout cas l'œuvre d'un vieux roi; mais quelle preuve avons-nous de son authenticité? aucune. Ce qu'on ne saurait trop repousser, c'est la critique purement esthétique qui reconnaît un poëme pour l'œuvre de David, en se fondant sur ce seul motif qu'il serait trop beau pour un autre poëte. Ainsi il faut regarder comme très-restreint le nombre des poésies qui, en dehors de celles que nous avons énumérées, *peuvent* être de David.

Avec des poëmes comme le psaume XVIII la voie était ouverte, et la poésie religieuse pouvait se développer à côté de la poésie profane, qui fleurit dans tout son éclat jusqu'à la première destruction de Jérusalem. Nous ne possédons plus aucun poëme purement mondain de cette époque, car, même dans le poëme dont nous avons déjà parlé et qui célèbre les

(1) Versets réunis à tort avec les versets 1-6 du même psaume.

fiançailles d'un roi, dans le psaume XLV, un certain intérêt religieux, quelque superficiel qu'il soit, joue un rôle. D'ailleurs, il est vraisemblable aussi que la poésie religieuse a de plus en plus éclipsé la poésie profane. Mais ce changement doit s'être produit peu à peu, et nous ne pouvons douter que la plus grande partie de ce qui nous a été conservé, surtout de l'époque antérieure à l'exil, n'appartienne aux derniers temps de la royauté.

Nous arrivons ici à une grande difficulté, je veux dire à la détermination chronologique de ces poésies. Un petit nombre seulement de psaumes et de poëmes de ce genre font allusion à un événement historique connu d'une manière assez précise pour apporter quelque lumière sur leur origine. Mais la plupart d'entre eux sont conçus dans des termes si généraux qu'ils conviennent aussi bien à plusieurs siècles à la fois. Sans doute, des remarques faites incidemment, comme la mention de la royauté ou une allusion évidente à la situation qui suivit l'exil, peuvent aider à déterminer, au moins approximativement, la période à laquelle un psaume appartient, mais, pour la plupart de ces poésies, nous n'avons d'autre *criterium* que la langue et le style, et là nous entrons dans un domaine fort dangereux où l'on peut facilement s'égarer, car nous sommes exposés à porter des jugements qui ne reposent que sur nos impressions personnelles. On peut, il est vrai, établir quelques règles générales en observant les lois d'après lesquelles le style se développe, comme nous le voyons dans les Prophètes. Ainsi, nous devons dire que la poésie antique s'exprime d'une manière plus concise et avec plus de puis-

Digitized by Google

sance, qu'elle est plus riche en images et prend un essor bien plus libre et plus impétueux que la poésie des époques modernes; et, grâce à une telle règle, nous pouvons avec assez de certitude attribuer une haute antiquité à quelques poésies. Mais, d'abord, cette haute antiquité embrasse un espace de plusieurs siècles, et de plus, cette distinction établie, l'âge de la plupart des psaumes reste à trouver. Il est naturel en effet qu'un plus petit nombre de poésies nous aient été conservées de l'antiquité que des époques plus modernes. Ajoutons que dans ces temps antiques il se produisait naturellement moins de poëmes faits pour entrer dans le psautier. Il ne manque pas de poésies qui, d'après le style, pourraient tout aussi bien avoir été composées dans les derniers temps de la royauté que longtemps après l'exil. Nous n'avons là, bien souvent, rien qui nous guide.

Assurément, ce n'est pas là le point de vue de la plupart des exégètes. Sans parler des exégètes anciens et de ceux qui ont gardé les vieilles croyances orthodoxes, lesquels attribuent à peu près tout le psautier à David et à ses contemporains, la critique de notre temps a souvent cherché à découvrir de la façon la plus ingénieuse l'époque et le sujet de quelques-uns de ces poëmes. Malheureusement, ces découvertes n'ont toujours pleinement satisfait que leurs auteurs. Si Ewald déjà dépasse très-souvent la mesure, Hitzig le laisse bien loin derrière lui, grâce à la subtilité de son esprit qui le conduit presque toujours à des résultats impossibles ou très-invraisemblables pour tout le monde. Une saine et impartiale critique avouera ici, comme en bien d'autres

questions relatives à l'Ancien Testament, que beaucoup de points sont encore pour nous couverts d'obscurité. Je prétends même qu'il y a des psaumes dont nous ne pouvons dire avec certitude dans quelle partie de la longue période qui s'étend de 900 à 160 av. J.-C., ils ont été composés. S'il arrive parfois que l'incertitude ne soit pas aussi complète, il n'en est pas moins vrai que presque toujours l'époque possible de la composition reste assez vague et indéterminée. Les arguments empruntés à la langue du poëme nous sont d'un secours moins grand qu'on pourrait le croire. Le texte qui nous a été transmis, où le chant de Débora a exactement la même prononciation que les productions littéraires composées à l'époque des Makkabées, et où plus d'une expression, devenue inintelligible avec le temps, doit avoir été remplacée par une expression plus moderne, un pareil texte, dis-je, ne nous permet pas d'obtenir sous ce rapport de grands résultats.

L'examen du style a une tout autre importance. Il y a un assez grand nombre de poëmes pour lesquels la critique, même la plus circonspecte, parvient à déterminer assez exactement l'époque de la composition. Ici nous trouvons de grands secours dans l'étude des livres historiques. Les ouvrages composés au temps des rois, tels que nous les avons dans leur forme primitive ou dans les remaniements, ornent volontiers la narration soit avec des poëmes d'origine antique, soit avec des compositions mises par les auteurs eux-mêmes dans la bouche de leurs personnages, et où d'anciens documents poétiques se trouvent mis à profit. Nous possédons ainsi un psaume d'un élan et d'une

puissance vraiment antique au xve chapitre de l'Exode, psaume qui a sans aucun doute été composé sous les premiers rois, et aussi la bénédiction de Jacob, formée par une réunion de dires populaires, qui se rapporte par des signes évidents à la même époque, etc. Pour les poëmes contenus dans les quatre premiers livres du Pentateuque, l'époque de la composition ne nous est pas inconnue, puisque, comme nous l'avons vu, cette époque tombe sans aucun doute dans les années entre 1000 et 800. La plus grande partie du Deutéronome est plus moderne; et il en est de même naturellement du chant prophétique (chap. xxxii) qui s'y trouve et qui doit être du temps d'Isaïe. Peut-être aussi en est-il de même de la bénédiction de Moïse (chap. xxxiii) qui rappelle par de nombreuses réminiscences le chant de Débora et la bénédiction de Jacob. En tous cas, nous avons là de la poésie antique.

Le morceau historique qui a été inséré dans le livre d'Isaïe nous a conservé une poésie très-remarquable du roi Hiskia (xxxviii, 9-20) qui s'y montre digne de son aïeul David. Si nous faisons attention avec quelle lourdeur se meut ce poëme, riche en images et en pensées, qui est d'un contemporain d'Isaïe, avec quelle grande naïveté on y trouve exprimée l'horreur que la mort inspirait aux Hébreux, nous nous sentirons fortifiés dans notre opinion que les temps antiques ne nous ont laissé qu'un petit nombre de psaumes dont le langage soit partout coulant et facile.

Nous avons aussi sans doute quelques psaumes des rois. Malheureusement nos récits historiques sur l'époque des rois sont trop peu exacts pour nous donner

Digitized by Google

sur ces psaumes et sur ceux qui sont adressés à des rois des indications faisant suffisamment connaître les circonstances de leur composition. Le psaume II, dans lequel un roi exprime son courroux contre des nations étrangères, soumises à son empire, qui s'étaient révoltées, et où il parle de leur soulèvement comme d'une révolte contre lui et contre le Dieu d'Israël, semble bien ne pouvoir convenir qu'à Salomon. Il faut aimer le paradoxe comme Hitzig pour attribuer ce poëme d'allure si noble, si puissante, et tout pénétré d'esprit théocratique, au mondain et cruel Alexandre Jannæus (105-78) qui, au grand scandale des pieux Israélites, prit de nouveau le titre de roi après cinq cents ans. Nous avons déjà vu que le psaume CI est d'un roi. C'est à des rois que sont adressés, outre le psaume XLV, les psaumes XX et XXI, animés d'une vie et d'une foi si profondes, de même que les vœux de prospérité formés à l'occasion de l'avénement d'un prince, dans le psaume LXXII, qui paraît être d'une époque postérieure à Isaïe. Tous les poëmes dans lesquels un roi ou un « oint » est cité avec intérêt ne peuvent appartenir qu'aux temps avant l'exil. C'est parmi ces poëmes qu'il faut compter celui qu'on a mis, par erreur, dans la bouche de la mère de Samuel (1 Samuel II, 1 et suiv.), et qui, à en juger par un ton plein de force et de confiance au milieu de la piété même, ne peut être que l'œuvre d'un puissant personnage.

C'est à l'événement auquel se rapporte une partie si considérable des prophéties d'Isaïe, la délivrance de Jérusalem des dangers qui lui venaient d'Assyrie, qu'il faut vraisemblablement rattacher les deux

psaumes XLVI et XLVIII, où je ne retrouve pas assez la grandeur et la sublimité du génie d'Isaïe pour les lui attribuer avec Hitzig, bien qu'ils soient pourtant dignes de son temps. Avons-nous dans le psautier des poëmes d'autres prophètes connus? Ce n'est pas sûr, bien que ce ne soit pas impossible. Hitzig a été frappé avec raison de la grande ressemblance qui existe dans la langue, dans la conception et dans la situation, entre une série de psaumes assez semblables à des lamentations et l'œuvre de Jérémie (1); mais je ne puis croire cependant qu'il soit en droit d'en attribuer avec assurance plusieurs à ce grand prophète. Ce qui me paraît à peu près certain, c'est qu'un grand nombre de psaumes de ce genre doivent être expliqués par des circonstances analogues à celles au milieu desquelles Jérémie s'est trouvé, et que le temps de ce prophète nous a transmis une grande partie des psaumes que nous possédons, surtout du premier et du deuxième livre. Je ne voudrais pas nier que le psaume XXII, par exemple, avec ses plaintes profondes et ses élans d'espoir vers un avenir heureux, ne fût de Jérémie, mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Quelques psaumes, comme le psaume L, sont tout à fait animés de l'esprit prophétique de l'époque antérieure à l'exil. D'autre part, dans leurs oracles, les prophètes deviennent parfois de véritables poëtes lyriques. Je pense surtout au chant admirable de Habakuk (chap. III), que l'on peut comparer aux plus belles œuvres de la poésie antique.

A l'exception des morceaux appelés « Lamentations

(1) Cf., par exemple, Jérémie XI, 20; XII, 1 et suiv.; XV, 15-18; XVI, 19, et surtout XVII, 7-18.

de Jérémie », aucun poëme lyrique ne nous fait pénétrer avec sûreté dans le temps de l'exil, tandis que quelques psaumes d'un sentiment profond nous mettent sous les yeux l'époque du premier retour de la captivité (Ps. CXXXVII et CXXVI). Les psaumes CXXII et CXLVII parlent de la reconstruction de la ville et de ses remparts probablement sous Néhémie. Quant au grand nombre de psaumes surtout liturgiques, comme il s'en trouve en abondance particulièrement dans les deux derniers livres du psautier, on peut sans crainte les reléguer dans la période qui s'étend entre la reconstruction du Temple et le temps des Makkabées.

Nous rentrons sur un terrain historique avec quelques psaumes de l'époque où l'oppression des Juifs par le Séleucide Antiochus Epiphane fit éclater la révolte des Makkabées. On s'est élevé souvent contre l'idée d'admettre des psaumes makkabéens, et l'on ne peut nier qu'à côté d'arguments sans aucune valeur, les adversaires n'aient tiré des raisons très-graves de l'histoire générale du canon et des rapports de notre texte des psaumes avec le livre des Chroniques et avec la version grecque : pour quelques psaumes pourtant les motifs exégétiques sont si puissants que nous devons repousser les arguments contraires, dont aucun d'ailleurs n'est absolument décisif. Les psaumes XLIV, LXXIV et LXXXIII, en particulier, ne s'expliquent que s'ils datent de ce temps. La description faite ici de l'oppression *religieuse* du peuple entier, qui a lui-même conscience *d'observer rigoureusement la loi*, — ce qui est tout le contraire de ce qui avait eu lieu jusqu'alors dans les mauvais jours, — une pareille description ne convient à aucune des périodes antérieures. On pourrait

encore citer un grand nombre de particularités qui, dans ces psaumes, font évidemment allusion aux premiers temps des Makkabées et rendent toute autre explication impossible. Mais, pour ne pas trop nous perdre dans les détails, nous devons nous interdire de produire ces faits. Nous n'avons d'ailleurs rien dit non plus des arguments qu'on leur oppose. Pour moi, je ne doute pas que le nombre des psaumes makkabéens, parmi lesquels il faut peut-être compter les psaumes LX et LXXIX, ne soit certainement pas grand. En tout cas, on ne doit point descendre au delà du temps de Judas Makkabée. Il me paraît très-probable que ces poëmes ont été introduits plus tard dans la collection déjà complète, ou du moins dans les petites collections, dont on a formé le psautier. De même que le livre de Daniel, dont tout le monde place la composition à cette époque, est vraisemblablement le dernier des livres de l'Ancien Testament qu'on ait considéré comme canonique, de même les psaumes makkabéens sont aussi selon toute apparence les derniers qui aient été admis dans le livre canonique. Les « Psaumes de Salomon », comme on les appelle, qui sont d'une époque plus récente, et dont nous dirons plus bas quelques mots, n'ont jamais obtenu d'autorité ecclésiastique, et avec les productions lyriques des poëtes juifs postérieurs, nous abandonnons tout à fait le domaine de l'Ancien Testament.

Ainsi, le psautier contient des poëmes composés depuis l'époque de David jusqu'à celle des Makkabées. On comprend qu'il y ait entre eux de profondes différences. Une division rigoureuse de ces poëmes d'après le sujet est impossible. Très-souvent chacune de

ces poésies est à la fois une prière, un chant de glorification ou d'actions de grâces. Le poëte passe tout à coup, et sans transition aucune, de la plus profonde douleur à la reconnaissance brûlante et à la louange éclatante et joyeuse. On ne peut toujours reconnaître sûrement s'il s'adresse à Dieu dans sa détresse présente et le remercie pour le secours qu'il lui a accordé, ou s'il dépeint seulement ses souffrances passées dont il vient d'être délivré. L'emploi peu régulier des temps en hébreu, ainsi que quelques autres particularités de cette langue, rendent souvent difficile une idée juste de la véritable situation. Quant aux lecteurs et aux auditeurs immédiats, qui connaissaient l'état dans lequel se trouvait le poëte, il est certain que ces rapides évolutions de la pensée, résultat d'une fantaisie vivante qui se plie facilement aux diverses circonstances, devaient être pour eux d'un grand effet.

Un très-grand nombre de ces poëmes expriment la tristesse et les plaintes du poëte. On l'a souvent nié, et alors on a considéré ces plaintes et ces lamentations comme celles de toute la nâtion ou au moins de tous les pieux Israélites. Le poëte parlant au singulier doit toujours parler au nom du peuple. Les plaintes qu'il exhale sur la maladie, sur la captivité, etc., doivent être considérées comme des images de l'affliction du peuple entier. On enlève ainsi à la plupart de ces poésies toute vie véritable. Toute critique impartiale sera toujours ramenée à considérer ces poëmes comme des œuvres individuelles. Des situations comme celles où se trouva plusieurs fois Jérémie, comme celles encore que le poëte de Job met sous nos yeux, nous

expliquent suffisamment la douleur et l'abattement exprimés dans ces poëmes. Assurément, à des époques plus modernes, ces psaumes ont été appliqués par les Israélites eux-mêmes aux malheurs de leur nation, et il faut convenir qu'une pareille application, bien qu'elle n'ait aucune raison d'être dans l'origine de ces poëmes, est cependant bien moins absurde que celle qui a été faite, par exemple, aux souffrances du Messie. Ces chants de douleur respirent parfois une douce résignation, parfois aussi un vif sentiment d'impatience et d'ardente passion. Une haine amère contre ceux qui ont causé les maux, ou qui se montrent joyeux des souffrances, éclate souvent : car l'Hébreu hait toujours ses ennemis et ceux de sa nation avec toute la violence de son cœur passionné. Ici, il se laisse fort peu adoucir par la foi religieuse, qui cependant élève si souvent ses martyrs au-dessus des affections terrestres. Assurément il n'y a pas moins de folie à trouver mauvais, au point de vue de la morale, ces sentiments profondément humains, comme c'était la mode il n'y a pas longtemps encore, qu'à les regarder avec Hengstenberg comme des émotions élevées et vraiment divines. C'était là sans doute une simple conséquence du principe d'après lequel ces poëmes, comme tout ce qui est contenu dans la Bible, sont des types absolus de perfection morale et religieuse.

Le nombre des lamentations ayant un caractère tout personnel est bien plus grand que celui des lamentations nationales : c'est à celles-ci qu'appartiennent les psaumes makkabéens, par exemple. Des vœux et des prières pour le peuple entier, ou pour

Digitized by Google

son roi, sont aussi exprimés quelquefois dans maints poëmes dont le sujet principal est tout différent. Beaucoup, parmi les auteurs de ces chants d'affliction, voient dans leurs maux un châtiment, sans doute très-sévère, mais enfin un châtiment de leurs fautes. Quelques-uns sont abattus par le profond sentiment qu'ils ont de leurs péchés. D'autres, au contraire, se fondent surtout sur leur innocence pour implorer le secours de Dieu. Naturellement le point de vue religieux de poëtes si divers n'est point tout à fait identique, alors même que les différences sont moins fortes qu'on pourrait s'y attendre.

Un grand nombre de chants respirent une reconnaissance joyeuse pour Dieu à cause des bienfaits dont il a comblé le poëte ou Israël tout entier. Dans quelques poëmes plus modernes, ces bienfaits sont présentés en détail d'après les descriptions des livres historiques, si bien que nous avons là en même temps une paraphrase poétique de ces récits. Nous sommes particulièrement frappés par les chants qui célèbrent la grandeur de Dieu dans la nature. Parmi les actions de grâces, il y en a qui ont été sans aucun doute composées de prime abord pour la communauté et pour le service du Temple. Pour quelques-unes même, il est très-vraisemblable qu'elles étaient destinées à une fête particulière, comme la Pâque. Dans le psaume CXVIII, psaume tout à fait liturgique, on peut remarquer clairement divers chœurs qui alternent.

La poésie lyrique religieuse tend à se transformer en méditation et à se rapprocher de la poésie didactique. Cet élément n'est que secondaire dans certains psaumes; d'autres ont pour but évident d'instruire et

Digitized by Google

d'enseigner. Nous y trouvons des réflexions sereines sur Dieu et sur les conditions du monde moral, ne se composant la plupart du temps que de proverbes isolés, juxtaposés sans aucun lien, appliqués par quelques mots tout au plus à la situation personnelle de l'auteur. La simple réflexion, d'où sont nés ces poëmes, se montre d'une manière visible dans un certain nombre d'entre eux par l'emploi d'un procédé qui ne présente pas de grandes difficultés dans l'exécution et qui n'enchaîne pas précisément la pensée, procédé qui consiste à choisir la lettre initiale de chaque hémistiche, de chaque verset ou de plusieurs versets d'après l'ordre de l'alphabet.

Les indications que nous avons données ici sont loin d'avoir épuisé tout ce qu'il y aurait à dire sur les psaumes et sur les poëmes du même genre. Il en est parmi eux qui sont le résultat d'une situation toute spéciale ou qui expriment des pensées et des sentiments tout individuels.

Mais ce qu'on peut affirmer avec assurance, c'est qu'aucun psaume ne s'occupe ni du Messie ni des mystères chrétiens. En isolant violemment quelques versets de l'ensemble où ils se trouvaient, et en les expliquant arbitrairement, on a, il est vrai, introduit dans le psautier une foule de passages messianiques, mais partout aux dépens du sens véritable de ces poëmes. Veut-on, par exemple, rapporter réellement au Christ les plaintes contenues dans les psaumes ? On devra aussi lui attribuer la soif de vengeance et les cris de haine qui s'y trouvent également, et il faudra renoncer complétement à l'idéal du Nouveau Testament. Il n'y a dans les psaumes que peu de passages

messianiques dans le sens le plus étendu du mot, c'est-à-dire qui expriment absolument l'attente d'un avenir idéal pour Israël. Ces chants, pour la plupart fort courts, simples, et se rapportant au présent, offraient à peine l'occasion de parler de la personne d'un Messie, dont il n'est d'ailleurs que fort peu souvent question chez les prophètes aussi. Mais l'Ancien Testament ne connaît pas du tout le Messie souffrant, « l'homme de douleur » ; il n'y a été introduit que par le christianisme primitif.

Les psaumes diffèrent beaucoup, non-seulement quant au contenu et au ton, mais aussi pour la valeur, surtout pour la valeur esthétique. En général, les psaumes les plus anciens ont la plus grande valeur. Ils sont plus originaux, plus animés, plus énergiques que les psaumes plus modernes. Ces chants, comme le psaume si puissant du tonnerre (psaume XXIX), le magnifique éloge de Dieu tiré de la nature dans le fragment psaume XIX, 1-7 (les versets 8-15 ont une toute autre origine), le délicieux psaume XXIII, quelques autres encore appartiennent aux plus belles poésies de tous les peuples. Certes, parmi les productions de la période plus moderne, il y a encore de nombreux chants fort beaux et très-élevés. Tandis que les prophètes de l'époque qui suivit l'exil sont loin d'être les égaux de leurs devanciers, la simple poésie lyrique garde encore une grande puissance. Je n'ai besoin que de rappeler des chants comme les psaumes CIII et CIV, qui, bien qu'ils s'attachent trop aux modèles anciens, n'en sont pas moins l'expression de sentiments nobles, puissants et tendres tout ensemble. Les psaumes les plus modernes même ont

encore un charme tout particulier. On peut cependant dire que les chants lyriques d'une époque plus moderne ont beaucoup moins d'originalité, de hardiesse et de vie que les chants plus anciens. La langue se relâche et descend souvent au ton de la prose. La poésie lyrique ayant été peu à peu limitée aux seuls sujets religieux, le poëte n'a plus eu à la fin d'autre ambition que d'exhaler les sentiments pieux dont il était animé, sans plus se soucier de la beauté et de la force de l'expression. Nous avons quelques chants qui ne se rapprochent de la poésie que par quelques caractères extérieurs, comme le long psaume CXIX, qui fait revenir à satiété quelques rares idées toujours les mêmes et répétées sans fin. Une partie des chants liturgiques n'a également qu'une mince valeur.

Dans les basses époques de la poésie hébraïque, les réminiscences deviennent un des principaux éléments de ce genre de composition. L'originalité manque, ou l'on se défie de ses propres forces, et alors on préfère rappeler les anciennes paroles sacrées, en y apportant tout au plus quelques légers changements. Déjà, dans les temps anciens, on trouve assez souvent chez les poëtes aussi bien que chez les prophètes des imitations dont quelques-unes même se rattachent assez étroitement aux originaux, mais plus tard elles deviennent de plus en plus fréquentes. Dans quelques psaumes, certaines pensées sont rendues avec tant d'analogie que nous devons nécessairement y reconnaître une pure imitation, quelque difficile qu'il soit souvent de dire où est l'original, lequel d'ailleurs est perdu peut-être. Des poëtes plus modernes vont parfois jusqu'à copier des versets entiers, voire des

groupes de versets. Ils composent leurs chants à la manière des centons en juxtaposant des morceaux empruntés à de plus anciens poëmes. Nous avons déjà parlé de celui qui est donné dans la Chronique comme étant de David. Le psaume CVIII est ainsi formé par la réunion des psaumes LVII, 8-12 et LX, 7-14. Le psaume LXVIII, dont le début est si pompeux, est, à l'exception de quelques versets, un mélange assez maladroitement fait de poëmes et de proverbes anciens dont quelques-uns nous sont parvenus, dont les autres ne nous sont connus que par ce psaume. Le psaume CXLIV est formé de diverses parties du psaume XVIII, du psaume VIII, et de morceaux inconnus. Nous pourrions ajouter encore de nombreux exemples. Il est évident que d'autres cas analogues peuvent se présenter, mais ils nous échappent. En présence de tels faits, on ne saurait déployer assez de circonspection lorsqu'il s'agit de fixer la date d'un psaume. Nous pouvons en effet nous laisser facilement entraîner à nous fonder, pour reconnaître l'époque de la composition, sur des morceaux que le poëte a simplement empruntés à un devancier. De même, il est clair que nous ne possédons certains psaumes que transformés par des remaniements ultérieurs. C'est ce qu'on voit surtout dans les psaumes IX et X, qui n'en font qu'un, et qui formaient évidemment à l'origine un seul et unique chant ordonné d'après les lettres de l'alphabet, mais qui, subissant des altérations extérieures peut-être toutes fortuites, a été plus tard fort abrégé, sensiblement modifié, et pourvu de quelques additions. Le second poëte s'est borné ici à un vrai travail de diaskevaste.

Digitized by Google

Mais les poésies mêmes qui ont le moins d'originalité ont encore leur valeur. Elles nous montrent comment la pensée religieuse du peuple entier s'élève jusqu'aux antiques modèles; en termes simples, sans caractère propre et distinctif, elles donnent souvent une expression saisissante à un sentiment pieux et pur. On songe tout naturellement à nos chants d'église qui, comme ceux de tous les peuples chrétiens, ne sont que de faibles imitations des psaumes.

Après le retour de la captivité et le rétablissement du culte, il existait sans aucun doute des recueils de chants religieux. C'est à un recueil de ce genre, qu'appartenaient les poëmes si concis, si énergiques pour la plupart, composés vers le cinquième siècle av. J.-C., formant les psaumes CXX-CXXXIV. Même sans aucune sanction officielle, de tels livres de psaumes pouvaient facilement arriver à une autorité toute particulière. C'est ainsi que les psaumes désignés aujourd'hui comme psaumes des fils de Korah constituaient vraiment un livre de cantiques pour la famille des chantres lévites de ce nom, et peut-être en est-il de même des psaumes attribués à Asaf et à quelques autres chantres quelque peu mythiques, bien que la Chronique (II, XXIX, 30) considère déjà Asaf personnellement comme l'auteur. Ces livres étaient désignés pour être employés dans le service divin; de là proviennent sans doute les titres musicaux. Alors même que la poésie lyrique, chez les Hébreux comme chez les autres peuples, aurait été à l'origine destinée a être chantée sur un rhythme auquel s'associaient facilement un accompagnement musical et une danse, on ne peut admettre cependant que, dans le déve-

loppement plus moderne de ce genre de poésie (1), on ait toujours songé au chant. Quant à moi, je ne puis me représenter les lamentations plaintives ou les psaumes au ton didactique comme des œuvres destinées par les poëtes à être chantées. Mais, dès que ces poëmes devenaient des chants liturgiques, ils devaient subir un travail musical. Pour l'Israélite versé dans ce genre de connaissances, il suffisait de quelques indications, comme les titres nous en fournissent en partie; pour nous, qui ne sommes initiés par aucune tradition à la musique du Temple, ces indications sont pour la plupart inintelligibles. Au commencement de notre ère, l'intelligence de ces indications était déjà complétement perdue pour les Juifs, même pour ceux de la Palestine. Aussi ces titres, dont la plupart sont assurément empruntés aux anciennes collections de psaumes, sont-ils pour nous assez obscurs.

Ce sont assurément ces petites collections qui, réunies, ont constitué notre psautier actuel. La forme donnée aux titres et aux autres notes explicatives, l'ordonnance des chants, le sujet et même l'état du texte nous permettent de reconnaître plus ou moins exactement quelles étaient l'étendue et la composition de ces recueils. Je remarque seulement que le psautier renferme trois collections principales : le premier livre, le deuxième et le troisième, le quatrième et le cinquième. Les deux derniers livres, probablement déjà divisés auparavant en deux parties, sont une collection de cantiques, pour la plupart liturgiques, et se distinguent profondément des parties plus an-

(1) Cf. Exode xv, 20; 1 Samuel xviii, 6; Amos vi, 5, etc.

Digitized by Google

ciennes aussi bien par la forme extérieure que par le contenu ; il semble cependant qu'avant d'être réunis aux autres, ces deux derniers livres du psautier avaient été augmentés de quelques chants et de quelques recueils de chants, comme le psaume CXIX, la collection des psaumes CXX-CXXXIV et le psaume XC, cette plainte si mélancolique, si pleine d'âme, que l'on a mise en tête, parce qu'on l'attribuait à Moïse, grâce à une fiction aussi belle que peu historique. Des faits du même genre peuvent également être démontrés dans les deux autres collections du psautier.

La formation du recueil définitif eut lieu sans grande méthode et fut exécutée d'une façon toute mécanique. On laissa les psaumes tels qu'on les trouva, avec ou sans titre, sans y introduire aucun ordre systématique, ou tiré de la nature même des sujets traités. On ne fit même pas attention que l'on avait deux fois un même psaume (psaume XIV et LIII), et que le psaume LXX est tout simplement la fin détachée d'un psaume également conservé (psaume XL, 14-18). On ne se donna pas la peine de réunir tous les chants qui méritaient d'être conservés; car, tandis qu'on admettait dans le recueil le psaume XVIII, qui se retrouve dans II Samuel XXII, on laissait de côté des poëmes dont la place était toute marquée dans le psautier, comme Isaïe XXXVIII, 10 et suiv.; I Samuel II, 1 et suiv.; Jonas III. On aurait sans doute pu trouver ainsi des morceaux plus beaux encore à la place de quelques chants fades et insignifiants. On se préoccupait peu de donner des textes fidèlement reproduits, comme nous le montrent les nombreuses petites va-

riantes qui existent dans les textes que nous avons en double. Dans des chants de cette nature, employés fréquemment dans la liturgie, d'ordinaire par le peuple, et dont quelques-uns remontent à une antiquité reculée, on devait bien s'attendre à des altérations, résultats de changements prémédités, de négligences ou de corruption fortuite. Ne voyons-nous pas le même phénomène se reproduire assez souvent dans des branches analogues de la littérature, et cela après l'invention de l'imprimerie? Là même où nous ne pouvons pas démontrer ces déformations du texte, en invoquant des témoignages extérieurs, elles se montrent, et en très-grand nombre, dès qu'on serre le texte de plus près, et l'on ne peut nier que le psautier n'appartienne à ceux des livres de l'Ancien Testament qui ne nous ont été conservés que dans un texte assez corrompu.

On ne peut plus dire avec certitude à quelle date remonte le recueil des psaumes dans sa dernière forme, mais il est très-vraisemblable qu'il est du deuxième siècle avant l'ère chrétienne. Il se peut aussi que quelques chants aient été plus tard intercalés dans le recueil déjà terminé. La division du psautier en cinq livres, division aussi ancienne que la dernière rédaction, est-elle une imitation de la division du Pentateuque? C'est l'opinion généralement reçue; mais j'en doute fort, pour ma part, car il est probable que la subdivision des deux derniers recueils, sur les trois qui servent de fondement au psautier, repose sur une ancienne division. Le titre du livre entier *Téhillîm*, c'est-à-dire « hymnes d'actions de grâces, » remonte en tout cas à une époque reculée et pourrait bien

Digitized by Google

appartenir au dernier rédacteur. Certes, ce n'est pas une désignation bien frappante.

Cette rédaction, en dépit de nombreuses imperfections, ne manque pas d'un certain mérite. La réunion d'un trésor de cantiques spirituels, appartenant aux diverses périodes de la littérature hébraïque, devait exercer une influence puissante; et, comme sans aucun doute une grande partie des chants servait depuis longtemps au culte du Temple, le recueil entier conquit sans peine une autorité canonique. La traduction grecque, qui paraît avoir suivi de près la rédaction définitive rendit ce livre, le plus important de l'Ancien Testament, accessible à un plus grand cercle de lecteurs, et ce cercle s'agrandit encore prodigieusement, lorsque le christianisme commença à étendre son action. — Le titre grec *Psalmoi*, c'est-à-dire « chants pour instruments à cordes » passa des traductions faites sur le texte grec chez toutes les nations européennes; la désignation de la collection comme *Psalterion*, c'est-à-dire « l'instrument à cordes, » qui servait à l'accompagnement des psaumes, devint d'un usage général. Ce serait dépasser beaucoup notre but que d'exposer l'importance que cette collection de chants a prise, au point de vue des littératures et de la pensée, chez les peuples chrétiens.

De telles collections ont généralement pour résultat de sauver bien des morceaux qui, autrement, auraient pu facilement se perdre, mais elles condamnent aussi à l'oubli d'autres morceaux qui, avec intention ou par hasard, n'y ont pas été admis. Le psautier ne fait pas exception à cette règle. A très-peu de chose près, il renferme tout ce qui nous a été conservé de la poésie

lyrique, telle qu'elle était développée sans aucun doute chez le peuple hébreu à l'époque de l'Ancien Testament.

Nous avons encore une autre petite collection de chants religieux, composés avant l'ère chrétienne, mais qui n'ont jamais pu acquérir une grande autorité; ils n'en méritent pas moins une courte mention, car ils nous présentent cette même littérature dans la décadence. C'est ce qu'on appelle les *Psaumes de Salomon*. On en compte dix-huit, ou, d'après une meilleure division, dix-neuf. Dénués de toute valeur poétique, ces chants sont très-dignes d'attention au point de vue de l'histoire. Ils nous montrent quel était l'état des esprits, parmi les Juifs pieux, à l'époque où la maison des Makkabées, devenue tout à fait une dynastie temporelle, fut renversée, où Pompée s'empara de Jérusalem, et foula le sol du Temple au grand scandale de tous les croyants. Hilgenfeld a de nouveau prouvé récemment que telle avait été l'origine de ces chants; cette opinion a bien plus de poids que celle que j'ai jadis soutenue moi-même, et qui assignait comme date à ces psaumes l'époque d'Antiochus Epiphane.

Les chants se donnent tout simplement et sans nul artifice comme des épanchements d'une âme pieuse. L'auteur est tout à fait innocent de leur dénomination comme œuvre de Salomon. Celui qui leur a donné ce titre, que rien ne justifie, voulait probablement indiquer par là une collection de chants religieux de second ordre, qu'il ne fallait pas attribuer au psalmiste par excellence, à David, mais à son fils Salomon, qui était censé avoir composé lui aussi de nombreux chants (I Rois v, 12). Des indices certains

nous font encore voir que ces psaumes de Salomon avaient à l'origine été composés en hébreu; nous ne possédons plus qu'une traduction grecque, assurément très-littérale.

En dehors du psautier, nous trouvons encore dans l'Ancien Testament un petit livre de poésies lyriques, les *Lamentations*. Tandis que les élégies peu nombreuses qui se trouvent dans les livres historiques, ont pour sujet la souffrance d'un individu, ces cinq chants pleurent le triste destin du peuple juif tout entier, la chute de Jérusalem, la fin de la vie nationale. Une ancienne tradition les attribue au prophète Jérémie. Voici l'introduction de la traduction grecque : « Et il arriva, après la mise en captivité d'Israël et la destruction de Jérusalem, que Jérémie s'assit en pleurant, et fit entendre des plaintes sur Israël, et dit, etc. » Ces paroles semblent bien avoir été traduites de l'hébreu et peuvent s'être trouvées dans quelques manuscrits du texte hébreu primitif. Aussi, dans la traduction grecque, ces chants sont-ils directement attachés, comme un appendice, au livre de Jérémie, et dans presque toutes les Eglises chrétiennes, cette origine est-elle considérée comme article de foi. De plus, cette opinion est aussi connue de la tradition talmudique. Josèphe en parle. Enfin il y a certaines ressemblances dans la langue et la pensée entre les prédictions de Jérémie et les Lamentations. Cette donnée paraît donc indiscutable. Et quelle situation admirable les mots de l'introduction, cités plus haut d'après la traduction grecque, ne nous mettent-ils pas sous les yeux ! Quelle image saisissante que celle du vieux prophète assis sur les ruines

de Jérusalem, exhalant ses plaintes sur les maux qu'il a prédits depuis si longtemps, qu'il a voulu en vain détourner du peuple impie, par ses avertissements et ses prédications, sur tant de calamités si méritées, mais qui n'en font pas moins saigner son cœur!

Et pourtant, des arguments d'un plus grand poids nous obligent à abandonner cette vieille donnée. La convenance poétique d'une telle situation ne peut pas plus nous servir de preuve à nous, critiques, qu'elle ne pourrait nous entraîner à maintenir, contre des raisons décisives, la tradition sur le psaume xc, donné pour mosaïque, ou, pour citer des exemples plus modernes, celle sur l'occasion du chant de Luther : « Une puissante citadelle, » ou de Paul Gerhardt : « Ordonne tes chemins. » Si nous examinons même de plus près la tradition, l'autorité de ses témoignages s'affaiblit considérablement. C'est dans les paroles placées en tête de la version grecque que nous la voyons mentionnée pour la première fois, et rien ne prouve qu'elles remontent à un temps très-ancien, car notre texte hébreu n'en porte aucune trace et il aurait été bien plus facile d'ajouter au texte de tels mots que de les y supprimer. Dans le texte hébreu, il n'est nullement question de Jérémie. Chez les Juifs, jamais l'opinion que Jérémie avait composé les Lamentations n'a eu la sûreté d'une tradition appuyée sur l'*autorité ecclésiastique*. Ce que dit le Talmud repose évidemment sur une simple hypothèse, comme ce que dit la traduction grecque. Il en est ainsi, comme le prouve l'assertion tout à fait fausse donnée aussitôt après, et fondée sur une conjecture mal-

heureuse dont tout le monde voit le néant, d'après laquelle Jérémie aurait aussi écrit les livres, ou plus exactement le « livre » des Rois. Aussi bien toute une série de données sans critique, réunies dans le passage en question, vient confirmer notre opinion. L'introduction seule fit rattacher les Lamentations au livre de Jérémie et alors seulement que ces deux œuvres furent traduites : car le caractère des traductions, celle des Lamentations très-littérale, celle de Jérémie très-libre et très-négligée, attestent qu'elles sont l'ouvrage de deux traducteurs. C'est ainsi que, dans le texte grec, de véritables apocryphes, Baruch et la Lettre de Jérémie, ont été rattachés au grand livre. Origène a beau dire (dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe) que les Lamentations et Jérémie ne faisaient qu'un livre chez les Juifs; cette donnée repose très-probablement sur une erreur, comme celle qui rattache à cette unité la lettre de Jérémie, toujours restée étrangère au texte hébreu. Jérôme ne répète sur ce point, comme sur tant d'autres, que les paroles d'Origène, mais il restreint son affirmation en ce qu'il signale le rapport réel, exactement connu de lui, qui, dans le texte hébreu, fait des Lamentations un livre spécial inséré parmi les Hagiographes. La tradition juive n'a jamais assigné aucune autre place à cet opuscule. L'autorité des Eglises grecque et latine est naturellement tout à fait nulle ici; elle suivait simplement le texte grec, comme pour le livre de Baruch et dans d'autres cas analogues.

On doit se garder absolument de citer Josèphe comme autorité pour de tels faits. Nous pouvons

encore montrer comment il a été amené à s'imaginer que les Lamentations sont de Jérémie. Dans le deuxième livre de la Chronique xxxv, 25, il est dit que Jérémie aurait composé sur la mort du pieux roi Josias des élégies, qui seraient récitées par les chanteurs et les chanteuses « jusqu'au jour présent » et se trouveraient dans les « Lamentations. » Josèphe entendit cela de nos Lamentations, et dit que Jérémie avait composé l'élégie sur Josias. Un coup d'œil superficiel suffit pour voir combien il est peu raisonnable de rapporter les Lamentations à Josias. Je ne crois pas impossible que la Chronique et aussi Josèphe aient eu sous les yeux, non pas un vieux livre perdu, mais notre livre lui-même. Dans le quatrième de ces chants, v. 20, il est parlé d'un roi malheureux dans de tels termes qu'on dut plus tard se garder de les appliquer à l'impie Sédécias, à qui pourtant les paroles se rapportent. On était tenté de les interpréter comme faisant allusion au dernier roi pieux, qui avait été emporté avant l'époque de la catastrophe. Josèphe envisageait assurément ainsi les choses, et une telle opinion peut bien être aussi attribuée au compilateur sans critique de la Chronique. Autrement il faudrait admettre que le compilateur avait copié aveuglément un document beaucoup plus ancien ; car on peut affirmer, sans crainte d'être démenti, que, de son temps, il n'existait pas d'élégies de Jérémie sur Josias. En tout cas, le passage de la Chronique n'a aucune importance pour la solution de la question, et ce que Josèphe lui a emprunté en a naturellement moins encore.

La tradition remonte par conséquent à une hypo-

thèse assez ancienne d'ailleurs et assez heureuse, mais qui ne peut subsister devant une critique rigoureuse. Et d'abord, nous devons constater que les cinq Lamentations ne sont pas d'un même auteur. Le mérite d'avoir mis ce fait en évidence revient à Thenius, cet érudit circonspect et sagace. On avait presque toujours admis d'avance l'unité de la composition, et, jusqu'en ces derniers temps, des exégètes de premier ordre ont voulu montrer un lien intérieur, un développement graduel des pensées d'un chant à l'autre. Cela n'est possible qu'en y introduisant les pensées que n'y trouvera jamais le lecteur non prévenu. Un poëte qui, en dépit de ses souffrances, reste convaincu que Dieu rendra ses faveurs à son peuple et que ses ennemis seront châtiés, un poëte qui exprime cette conviction à la fin du troisième et du quatrième chant, aurait-il pu terminer la dernière de ses Lamentations par le découragement si profond de v, 22?

Thenius a montré que ces chants présentent pour la forme et pour la valeur des différences dignes d'être prises en considération. Quatre chants sont alphabétiques, c'est-à-dire commencent chaque verset ou chaque suite de verset par une lettre déterminée d'après l'ordre de l'alphabet; mais, non-seulement la construction de leurs vers présente des variétés notables dans le deuxième et le quatrième chant, l'ordre alphabétique diffère sur un point de ce qu'il est dans les deux autres, et partout ailleurs (1). Précisément ces mêmes poëmes se distinguent dans la collection

(1) Le *Pé* est avant le *Ain*; c'est comme si, chez nous, *P* précédait *O*.

comme les plus remarquables, et doivent très-probablement être l'œuvre d'un écrivain distinct. Le troisième chant, où la construction du vers ne ressemble pas du tout à celle des autres chants, a le moins de valeur, et doit certainement être attribué à un autre poëte. Le cinquième chant n'est pas alphabétique, mais il n'en peut pas moins avoir le même auteur que l'un des autres chants, le premier, par exemple. Nous aurions ainsi trois (ou quatre) groupes : II, IV, I et V; III.

Aucun de ces groupes ne peut, avec quelque sûreté, être mis sur le compte de Jérémie. Thenius voudrait au moins sauver pour Jérémie les deux plus beaux chants, II et IV, mais sans nous convaincre. Du moment que nous nous voyons forcés, pour l'ensemble, d'abandonner la tradition, il faudrait au moins que l'opinion de Thenius reposât sur des arguments solides et positifs, et il n'en présente pas de tels. C'est précisément dans le quatrième chant que se trouve le passage concernant Sédécias dont nous parlions plus haut : « Notre souffle de vie, l'oint du Seigneur, celui dont nous disions : C'est à son ombre que nous vivrons parmi les peuples. » Mais ces paroles ne s'accordent pas du tout avec ce qui est dit de ce roi dans les écrits authentiques de Jérémie.

On s'attendait aussi à ce que Jérémie appuyât avec plus d'amertume sur les péchés du peuple; il n'aurait certes point passé sous silence le fait que Dieu s'était servi *de lui* pour annoncer tous ces malheurs. C'est tout à fait contrairement aux idées de Jérémie qu'il est dit (V, 7) que le peuple d'Israël doit expier

non-seulement ses propres fautes, mais aussi celles de ses pères.

Ce qu'on peut affirmer, au sujet des chants I, II, IV, V, c'est qu'ils se rapportent à la catastrophe prédite et subie par Jérémie, et l'ancienne tradition n'est pas si mal tombée. Il est difficile de déterminer la situation d'une manière précise. Le quatrième chant, qui dépeint avec des couleurs si vives les destinées dernières de Jérusalem, doit avoir été composé aussitôt après la destruction de cette ville. Le cinquième semble dépeindre l'état qui se produisit, et se maintint quelque temps après la destruction de Jérusalem, et après le mauvais résultat de l'essai tenté, sous la domination chaldéenne, pour relever les ruines de Juda. En tout cas, ce que tous ces chants décrivent, c'est le pillage de la capitale et la dévastation du pays, et cela comme des maux que les poëtes ont eux-mêmes éprouvés. Les auteurs étaient donc des contemporains de Jérémie, et quelques locutions, qui semblent comme un écho de son style, peuvent déjà s'expliquer par cette circonstance.

On aurait pu s'attendre à ce qu'un procédé artistique aussi peu spontané que celui employé ici, — l'ordre alphabétique, — eût apporté plus d'entraves à l'expression des sentiments que ce n'est le cas dans les chapitres I, II et IV. Grâce à la longueur des versets dans ces chants, la forme pouvait être maintenue avec assez de facilité pour ne pas embarrasser un poëte bien doué. Ces trois chants, et aussi le cinquième, sont de belles élégies. Assurément, ce sont moins des plaintes passionnées que des méditations douloureuses, des retours vers le passé, des descrip-

Digitized by Google

tions. L'élément didactique se montre plus d'une fois, et cette parenté même avec le genre de poésie qui poursuit le même but fit probablement choisir la forme alphabétique, appropriée à l'expression d'une série de proverbes. Il est évident que l'élément vraiment logique ne peut rester tout à fait à l'arrière-plan dans des compositions de ce genre. Naturellement, le sentiment religieux domine partout, qu'il se montre sous forme de repentir au sujet de la faute, cause de tous les maux, ou de prière suppliante à Dieu, ou d'espoir dans le retour de sa faveur.

Le troisième chant, qui a une forme beaucoup plus recherchée, puisqu'il a toujours trois petits vers de suite commençant par la même lettre, n'a pas nécessairement été composé à la même époque. C'est de beaucoup le plus faible de tous. La forme compliquée gêne visiblement l'expression. Les versets n'ont aucune division régulière, et souvent le langage diffère peu de la prose. Le sujet est dans le même cas. Ce sont les souffrances d'un individu, mais elles tiennent aux destinées d'un peuple entier, au nom duquel il parle. Il imite probablement les autres Lamentations, dont un assez long espace de temps le sépare sans doute. Rien d'impossible, pourtant, à ce qu'il ait vécu avant le retour de l'exil.

Nous ne savons, en aucune façon, quand et par qui ces cinq chants ont été réunis. Dans la forme où nous les connaissons, ils constituent un recueil qui porte le nom de « Lamentations, » en hébreu *kînôth* (d'après l'expression qui se trouve dans II Chronique, xxxv, 25), en grec, *threnoi*, en latin, *threni* également ou

Lamentationes, mais qui, chez les Juifs, est plus souvent nommé par le mot qui commence les deux premiers chants, *Echâ*, « Comment! » (1).

(1) Ce mot joue dans l'élégie hébraïque un grand rôle; cf. 2 Samuel I, 19, 25, 27, et dans l'ironique oraison funèbre du roi de Babylone, Isaïe XIV, 4, 12.

Digitized by Google

IV

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Sous plus d'un rapport, le «Cantique» occupe une place toute particulière dans l'Ancien Testament. C'est le seul écrit tout à fait mondain et profane qui s'y trouve, et, pour lui attribuer un but religieux ou même didactique, il a fallu en détourner complétement le sens. C'est le seul représentant de tout un genre littéraire. Le style du Cantique a tant de caractères communs avec la Poésie lyrique que nous avons pu l'y rattacher immédiatement dans notre exposition. Mais une critique impartiale est obligée de reconnaître que le Cantique est un *drame*. Après M. Ewald, qui a établi cette vérité par des arguments si décisifs, il ne reste qu'à déterminer avec plus de précision le rôle des personnages et la marche de l'action, et M. Hitzig a eu particulièrement ce mérite; mais, en somme, et d'une manière générale, l'ordonnance de ce petit drame est parfaitement claire. La difficulté principale est l'absence de toute indication, non-seulement pour les changements de scène, mais aussi pour les personnages qui prennent part au dialogue. Certes, une étude attentive du texte fournit les moyens de

retrouver la disposition primitive, mais il reste encore çà et là quelques doutes. Nous ne pourrions donner ici en détail notre explication du Cantique, qui diffère en quelques points de celle de M. Hitzig, sans entrer dans de longs développements philologiques : nous y renonçons, et nous nous contentons d'un aperçu général.

Le Cantique nous représente, sous une forme dramatique, la fidélité d'une bergère, conduite à la cour brillante de Salomon, résistant à toutes les séductions, pensant tout le jour et même dans ses rêves au berger qu'elle aime, si bien qu'à la fin le roi doit la laisser aller. Elle est rendue à son berger et à sa patrie où se passe si joyeusement la scène finale.

Pour bien faire ressortir par le contraste la constance et l'énergique fidélité de la bergère, nous sommes introduits au milieu des femmes du harem, avides de volupté et languissant de désir après l'amour du roi. Nous assistons même aux fêtes que le roi célèbre en l'honneur de son hymen avec une de ces femmes qui a cédé sans peine à ses désirs. Mais, insensible à toutes ces pompes, la bergère soupire sans cesse après son ami absent.

Non-seulement le dialogue est animé, mais l'action se développe et marche à son dénoûment. Nous ne pouvons donc disputer à cette œuvre le nom de *drame*. Certes, le tour dramatique n'est pas employé tout à fait sans mélange. Plus d'une parole, plus d'un entretien sont *racontés*. La description des songes, qui revient souvent, ne convient pas non plus à un drame. Presque partout il y a comme un écho de la

poésie lyrique. Aussi imagine-t-on difficilement que l'ouvrage ait été représenté. Il n'en faut pas moins admirer combien la personne de l'auteur s'efface dans ce drame, le seul qui nous ait été conservé en hébreu. Quiconque connaît le caractère subjectif de la poésie sémitique saura apprécier cette différence.

Il est évident que le poëte critique et condamne la cour de Juda. Il oppose avec intention la simplicité de la fille des champs aux voluptés du sérail. Salomon apparaît ici, non pas comme le plus sage des rois, mais, ainsi qu'en d'autres récits qui nous ont été conservés sur lui, comme le plus riche des princes, comme le plus brillant et le plus adonné aux femmes (1). C'était là une manière de voir qui naturellement convenait peu en Juda. Aussi tous les détails se rapportent-ils au Nord de la Palestine, qui se détacha du royaume après la mort de Salomon. C'est là que demeure la bergère, qui n'est pas désignée par son nom, mais seulement d'après sa patrie, la Soulammite, « celle de Soulem, » lieu qu'on trouve encore aujourd'hui non loin de Nazareth. Plusieurs allusions et aussi des raisons philologiques prouvent que ce morceau a été composé dans la Palestine du Nord.

Une telle satire, même modérée, n'aurait guère été possible sous le règne de Salomon. Elle est au contraire parfaitement à sa place peu de temps après sa mort, à l'époque où le mécontentement soulevé contre

(1) Le passage I Rois xi, 3, exagère, à la manière d'une légende, le nombre de ses femmes (700 princesses et 300 concubines), tandis que le nombre donné dans notre poëme (60 reines et 80 concubines, ch. vi, 8) se rapproche, sans aucun doute, beaucoup plus de la vérité.

le gouvernement de Juda amena la triste catastrophe, très-heureusement pour notre livre. Nous ne prétendons pas que le Cantique ait été composé aussitôt après la mort de Salomon. Mais il est peu vraisemblable qu'on ait gardé de lui très-longtemps après un tel souvenir. Comment d'ailleurs aurait-on conservé dans les tribus du Nord, au milieu des luttes et des guerres civiles, la fraîcheur, la hardiesse et la profondeur du génie poétique qui anime cette œuvre? De plus, Thirza est opposée à Jérusalem comme la plus belle des villes (VI, 4). Ainsi, à l'époque de l'auteur, c'était Thirza, et non pas encore Samarie, qui était la capitale du royaume du Nord. Le Cantique appartient donc aux premiers temps de ce royaume, et c'est un des écrits les plus anciens de la littérature d'Israël.

Le Cantique ne doit pas avoir été le seul drame écrit en hébreu; mais, tout en regrettant la perte des autres, nous pouvons cependant supposer que nous avons encore le plus beau de tous. C'est une œuvre de grande poésie. Nous vivons au milieu d'une riche et riante nature. La fantaisie exubérante touche, dans sa naïveté, aux choses les plus scabreuses sans se salir jamais. Un sentiment profond anime tout ce morceau où perce parfois un trait moqueur. L'amour y est sensuel, mais il y conserve sa beauté et sa noblesse. La langue a souvent de l'éclat, parfois même de l'emphase. Ce que notre goût européen admire le plus, ce ne sont pas ces descriptions de l'amant et de l'amante auxquelles l'auteur attachait probablement le plus d'importance. Mais ce qui surtout nous paraît réussi, c'est le récit des deux songes, surtout du se-

Digitized by Google

cond (v, 2-7). Partout, d'ailleurs, le récit est animé et plein d'imagination.

Malgré ses tendances polémiques, l'ouvrage est très-peu agressif. L'idylle, qui est au second plan, est en quelque sorte transportée au milieu de la cour. En réalité, la jeune bergère ne se serait pas retrouvée libre à si peu de frais. La haute portée qui est accordée à l'amour et à la fidélité, opposés aux somptueuses voluptés, donne au livre, malgré son sensualisme naïf, un caractère sérieux et moral.

Et pourtant, jamais cette œuvre ne serait entrée dans le corps des documents religieux, et elle aurait été perdue pour nous avec le reste de la littérature hébraïque, si on en avait conservé plus tard une intelligence exacte. Mais l'absence de toute indication extérieure sur le nom des interlocuteurs suffisait déjà pour empêcher que l'ensemble fût compris. C'est ainsi qu'il devint possible d'en venir à l'étrange idée que Salomon était l'auteur de ce poëme où il est plusieurs fois nommé. Puis, comme pour l'Ecclésiaste, on admit que l'œuvre du plus sage des rois, de celui qui avait bâti le Temple, devait être une œuvre sacrée. Il fallait, malgré la difficulté, avoir recours à l'interprétation allégorique. Le sens érotique de quelques parties était évident même pour qui ne comprenait plus l'ensemble. En dépit de Salomon et du Temple, quiconque s'en tenait au sens propre et naturel des mots, ne pouvait regarder ce livre comme un livre saint. Aussi, dans les temps anciens, attaqua-t-on vivement ou mit-on en doute la canonicité du Cantique. Mais jamais on n'a détourné plus profondément le sens d'aucun livre. L'amour sensuel est devenu

l'amour de Dieu pour son peuple, et les divers passages ont été expliqués d'une manière si arbitraire qu'il n'est resté absolument rien du sens littéral. Ce poëme inoffensif fut transformé en une mine inépuisable, d'où l'on pouvait tirer à volonté des trésors de sagesse, que les interprètes avaient d'ailleurs soin d'y introduire eux-mêmes. Quelques doutes qui eussent d'abord été émis sur sa sainteté, il obtint de cette façon une considération toute particulière. Déjà le nom « Cantique des Cantiques de Salomon », c'est-à-dire son plus beau, son plus parfait Cantique (1), témoigne de cette admiration. Aussi, dans la première moitié du deuxième siècle après J.-C., le docteur juif Akiba, sur qui repose tout le judaïsme talmudique, pouvait-il nier que l'on eût jamais disputé sur l'autorité canonique du Cantique. « Que Dieu nous préserve, disait-il, qu'aucun Israélite ait jamais pu mettre en doute que le Cantique soit un livre canonique. Le monde entier ne vaut pas le jour où le Cantique a été donné à Israël; car tous les hagiographes (2) sont sacrés, mais le Cantique des Cantiques est le plus sacré de tous. » Comme le texte de ce livre pouvait facilement prêter à des abus, on déclara que quiconque en chanterait des passages comme chansons à boire n'aurait point part au monde à venir, c'est-à-dire n'irait pas au ciel.

Les Chrétiens reçurent des Juifs l'interprétation allégorique du Cantique des Cantiques. Mais naturellement ils devaient lui donner un autre sens encore,

(1) Luther traduit par : « Le cantique élevé. » (*Das hohe Lied.*)

(2) C'est ainsi qu'on nomme la troisième partie de la Bible hébraïque; voir plus bas.

et on y trouva chanté l'amour du Christ pour son Eglise. L'ardeur, avec laquelle on se plongea dans les profondeurs mystiques de cet amour, est attestée, pour ne citer qu'un exemple, par le commentaire en dix volumes, qu'Origène écrivit sur ce petit livre. C'est à peine si quelques esprits isolés dans l'Eglise chrétienne soupçonnèrent le sens véritable de ce livre, comme Théodore de Mopsuheste (vers 400), mais aussi lui compta-t-on cette opinion comme une hérésie, lorsque, longtemps après sa mort, il fut condamné par l'Eglise. A l'époque de la Réforme seulement, on commence à se faire une idée plus juste du Cantique. Parmi les modernes, l'opinion de Herder, qui considérait le Cantique comme une collection de poésies érotiques, obtint le plus de crédit. Cette idée est encore aujourd'hui très-répandue, bien que l'enchaînement des parties, le ton uniforme de l'ensemble, l'échange des paroles entre les interlocuteurs, et non pas seulement entre deux amants, rendent impossible une semblable explication du Cantique et forcent à y reconnaître un poëme dramatique. Quant à l'interprétation allégorique, elle est de plus en plus abandonnée par tous ceux qui affectent la moindre prétention à la science.

Digitized by Google

V

POÉSIE DIDACTIQUE

L'origine de la poésie didactique chez les Hébreux doit sans aucun doute être cherchée dans la forme même du proverbe. La science de la vie et la sagesse religieuse prennent la forme de courts proverbes qui, au moyen d'images frappantes ou d'autres procédés de langage énergiquement poétiques, doivent émouvoir les auditeurs. Ce genre de poëmes est particulièrement favorisé par ce qui constitue le caractère propre de la poésie hébraïque, le parallélisme. On peut ainsi opposer d'une manière vive et rapide, dans les deux membres de phrase, l'image et la chose, l'image avec son contraste ou son pendant. Cette sorte d'enseignement n'est point donnée comme étant le résultat d'une recherche, mais simplement comme une courte remarque, comme un avertissement, évident par lui-même pour tout homme sensé. Comme ces maximes se rapportent en général à ce qu'on voit arriver tous les jours, rien ne remplit mieux le but qu'un pareil procédé. De telles sentences sont d'heureux impromptus, et non l'œuvre d'un art réfléchi. Frappent-elles le sens populaire, elles deviennent facilement proverbes.

L'esprit systématique du sage s'empare de cette forme, et dispose ses enseignements dans de pareilles sentences liées entre elles dans un certain ordre, lequel n'est pas toujours très-rigoureux. Son but, qui est avant tout parénétique, se trouve favorisé par le maintien de la forme qui plaît à tous et par la poésie dont il la revêt.

Ainsi se développe une poésie proprement didactique, qui crée des ouvrages importants, où se trouvent des enseignements précis, mais toujours sous une forme poétique plus ou moins voisine de celle des proverbes, si bien que les diverses parties peuvent être considérées comme indépendantes l'une de l'autre et sont susceptibles d'être séparées comme des enseignements ou des descriptions particulières. La poésie didactique confine en beaucoup de points à la poésie lyrique qui, consacrée surtout au service de la religion chez les Hébreux, montre une tendance marquée pour l'enseignement.

Il existe dans l'Ancien Testament diverses périodes du développement de la poésie didactique, depuis les simples sentences, sans lien entre elles, jusqu'aux grands poëmes didactiques et aux homélies en prose. Une grande partie de cette littérature est attribuée au roi Salomon. L'antiquité aime ainsi à faire de certains personnages les représentants de tout un genre littéraire, bien qu'aucun peuple ne soit jamais allé si loin dans cet excès que le peuple indien qui, par exemple, attribue à Kalidasa les productions poétiques les plus différentes. Déjà, dans l'Ancien Testament, nous avons vu que David était la personnification de la poésie lyrique et religieuse. Salomon, son

fils, comme résumant en lui toute sagesse, doit donner son nom aux œuvres les plus diverses, dont les unes, il est vrai, renferment des enseignements réels, et dont les autres, comme le Cantique des Cantiques, passent pour des mines inépuisables de sagesse.

Au fond, nous sommes loin d'en savoir autant sur Salomon que sur son père. Les récits qui le concernent se partagent en données historiques fort courtes pour la plupart, en développements postérieurs reposant sur une tradition historique, et en légendes. Celles-ci considèrent Salomon sous deux faces tout à fait opposées : d'un côté on le représente comme ayant entraîné le peuple à l'idolâtrie, de l'autre on le donne comme le modèle de la sagesse. Un événement incontestable, confirmé par les listes sèches, mais authentiques, sur les corvées et leurs surveillants, c'est que les tribus du Nord, — et cela avec l'approbation des prophètes, — se révoltèrent contre la lourde autorité de Salomon et la rejetèrent aussitôt après sa mort. Il est également certain que les conquêtes de David furent en partie perdues du vivant même de Salomon. Tout semble bien prouver qu'il n'a pas été en réalité un prince aussi sage que le dit la tradition. Mais la splendeur de son règne, le grand mérite qu'il s'est acquis par la construction du Temple au point de vue de la concentration du culte et des progrès religieux, l'entouraient aux yeux des générations suivantes d'un éclat idéal. On se rappelait que ce roi avait aussi maintes fois sur les lèvres de sages maximes. « Et il fit trois mille proverbes et le nombre de ses chants est de mille et cinq. Et il parla sur les arbres depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hysope qui croît sur les

murailles; il a encore parlé des animaux, des oiseaux, des reptiles et des poissons.» Voilà ce qu'on lit dans I Rois v, 12 et suiv. Quoique nous ne puissions pas nous faire une idée suffisamment claire de ces productions de l'esprit de Salomon, il ne nous est pourtant pas permis de douter que ces paroles, quelque exagérées qu'elles soient, n'aient un fond de vérité. Ainsi, nous voyons que déjà deux cents ans après Salomon on lui attribuait volontiers tous les proverbes. Sa sagesse devint avec les siècles tellement respectée que les écrivains postérieurs ne surent mieux recommander leurs écrits didactiques qu'en les attribuant à Salomon. On était porté tout d'abord à regarder comme l'œuvre de Salomon les livres de sapience les plus divers. Bien plus tard encore, un écrivain grec du deuxième siècle avant l'ère chrétienne, Eupolemos, possédait, par exemple, des lettres de Salomon à d'autres princes, que ce Grec devait tenir de quelque Juif. Même aux dernières époques du moyen âge, on composa sous le nom du sage roi Salomon, qui devait aussi avoir dompté les démons, toute sorte de livres de sagesse mystérieuse, de gnosticisme et de magie.

Commençons notre étude de la poésie didactique de l'Ancien Testament par le document le plus important de ce genre à certains égards, et dont une partie au moins a été depuis les temps les plus anciens considérée comme l'œuvre de Salomon.

PROVERBES DE SALOMON

Nous possédons sous ce titre, à la place duquel la vieille église chrétienne connaît aussi celui de « La Sagesse », ou de « La Sagesse toute parfaite » (ἡ πανάρετος Σοφία), un ouvrage que, tout d'abord, les diverses suscriptions et le ton très-différent des morceaux qui s'y trouvent nous présentent comme étant composé de plusieurs parties nullement homogènes. Mais par là même ce livre a pour nous une valeur toute particulière : il nous fournit des modèles précieux à recueillir de tous les genres de l'ancienne poésie didactique chez les Hébreux. Il nous montre cette poésie aux divers moments de son développement. Des deux parties principales, l'une nous donne la vieille forme du proverbe, à l'état spontané, l'autre nous offre un ensemble didactique plus considérable. Les morceaux plus courts du livre font voir en partie la transition d'un genre à l'autre.

La première partie considérable I, 8-IX, 18, contient une exhortation à la vie sage et des conseils pour fuir la folie et l'impiété. L'auteur, dans un langage très-facile, s'adresse à son auditeur qu'il considère comme un tout jeune homme sans expérience et qu'il appelle « mon fils ». Mais nous ne devons prendre cet auditeur que comme un personnage idéal, nullement comme un jeune homme déterminé, par

Digitized by Google

exemple comme le jeune Kyrnos auquel Theognis adresse ses sentences. L'auteur se propose particulièrement de mettre en garde contre les fautes et les folies dans lesquelles tombe facilement un jeune homme plein d'ardeur et de vie, par exemple contre le vagabondage avec les meurtriers (1) et surtout contre la société de la femme adultère dont la séduction fascine. C'est avec une vivante fantaisie qu'il décrit l'agitation du monde, et il sait admirablement personnifier et donner en spectacle la sagesse et la folie. Il est presque unique dans l'Ancien Testament pour ces personnifications hardies, bien suivies, et qui n'ont jamais rien de froid. Son langage est coulant et fleuri. Bien que rempli de zèle pour l'instruction de ceux qui manquent d'expérience, il ne devient jamais un auteur morose ni un ennuyeux moraliste. Les tendances sont sérieuses, mais de tout point pratiques, comme toute la sagesse de la poésie didactique chez les Hébreux. Les mobiles ne sont pas toujours ceux de la morale la plus sublime. Ainsi, au sujet de l'adultère, le principal motif qui doit nous en détourner serait le danger que l'on peut encourir de la part du mari jaloux (VI, 34 et suiv.). Néanmoins, nous ne pouvons méconnaître que cette partie du livre place au second plan les principes d'une vraie beauté morale.

Dans la forme, l'auteur s'en tient toujours à la vieille poésie didactique. Non-seulement, comme dans cette antique poésie, ses versets se partagent toujours en deux membres de trois à quatre mots, mais chacune

(1) Que l'on songe que Jephté lui-même et David avaient été à la tête de tels gens sans feu ni lieu.

des parties se compose aussi de proverbes isolés qu'il peut avoir pris ailleurs. Le fait est qu'on en retrouve plus d'un dans les collections particulières de proverbes, comme VI, 10 = XXIV, 33. En général l'auteur dispose volontiers ses proverbes de façon à former de grands morceaux.

Il est dans la nature de telles homélies qu'elles se divisent en groupes différents qui n'ont pas toujours besoin d'être fondus ensemble, et qu'on y rencontre souvent des répétitions. Nous regardons comme absolument fausse l'opinion de Bertheau, d'après laquelle ces divers groupes seraient l'œuvre de divers auteurs. La grande ressemblance de la langue, le retour des mêmes formules et des mêmes pensées, surtout au commencement de chacune des parties, ruinent radicalement cette hypothèse. Ajoutons que, plus d'une fois, les morceaux qui ont un début à eux et qui semblent être tout à fait indépendants, se rapportent pourtant par leur contenu à ceux qui les précèdent immédiatement. Bertheau est lui-même obligé d'admettre un tel rapport, comme au chapitre I, verset 20, où la sagesse, qui appelle l'homme à elle, est opposée aux charmes de la séduction. La liaison des parties est souvent marquée par les mots : « Maintenant donc » mis en tête (V, 7 ; VIII, 32). Enfin, ce qui garantit encore l'unité de composition, c'est l'avertissement de se préserver de l'adultère auquel l'auteur revient toujours et qu'il développe longuement. Il serait bien étrange, en vérité, que des auteurs différents aient traité sans cesse à nouveau ce même thème et cela d'une façon si uniforme. Il ne serait pas moins étrange que Bertheau pût soutenir avec raison

qu'au moins quelques-uns de ces morceaux servaient à l'origine d'« introductions à des recueils de proverbes plus considérables.»

Toute cette partie du livre forme bien plutôt un tout complet en soi-même. Ewald y voit une introduction ajoutée plus tard au recueil des proverbes qui suivent. C'est, en effet, à quoi conviendraient les descriptions de la sagesse et quelques phrases d'un sens plus général, mais non pas les exhortations spéciales, et, en particulier, les longs conseils pour nous détourner de l'adultère. Nulle part il n'est fait allusion au recueil de proverbes placé à la suite. De plus, cette introduction serait un peu étendue, car elle dépasserait la moitié de l'ouvrage même. L'opinion de Bertheau, que nous avons donnée, n'est d'ailleurs qu'une variante de celle d'Ewald.

Il nous est impossible d'indiquer exactement l'auteur et l'époque de la composition. Le morceau appartient aux plus belles parties de l'ancienne littérature hébraïque et rappelle sous certains rapports le grand poëme didactique unique en son genre, Job. La langue est trop parfaite, le style trop poétique pour qu'on puisse songer à l'époque qui suivit la destruction de Jérusalem. L'état de société décrit ici convient à une époque ancienne. L'auteur a sous les yeux la vie d'une grande ville où tous les excès n'ont rien que d'ordinaire. Sa description nous rappelle celle que les prophètes ont faite de Jérusalem, et non pas la vie indigente et misérable de ceux qui revinrent de l'exil. Aucune trace de préoccupations et de scrupules religieux. Tout indique l'époque des grands prophètes, et le langage coulant et aisé de l'auteur per-

mettrait de conclure qu'il vécut après Isaïe. Il est trop évident que cet auteur ne peut avoir été Salomon. Si l'on avait toujours considéré le morceau en lui-même, on n'en serait jamais venu à le lui attribuer. C'est partout un instituteur de la jeunesse qui parle et l'on voit qu'il appartient à la bourgeoisie. Qu'on trouve dans la bouche du roi voluptueux des encouragements à la sagesse *in abstracto*, cela se conçoit, mais non de sérieuses exhortations à fuir l'adultère et le reste. On a d'ailleurs maintes fois, d'après quelques traits, été bien au delà de ce qu'on pouvait légitimement conclure sur l'âge de cet écrit. Ainsi, la mention de bandes de voleurs qui s'y trouve ne signifie rien en soi, car il y eut de telles bandes en Israël à des époques très-diverses.

Le livre entier consiste essentiellement dans la collection de proverbes, du chapitre XI, 1 jusqu'au chapitre XXII, 16, avec le titre spécial : « Proverbes de Salomon. » Nous avons là une riche provision de proverbes isolés qui gardent tous strictement la forme antique. Chacun de ces proverbes se compose de deux membres, et presque chaque membre se compose à son tour d'une proposition unique de trois à quatre mots. Le mordant de la concision, produit par cette coupe de l'original, ne peut être rendu dans aucune traduction, et en allemand ou en français moins que dans toute autre langue, à cause de nos articles, de nos verbes auxiliaires et autres périphrases languissantes. Souvent les deux membres du proverbe forment contraste : « Une réponse douce apaise la colère, mais un mot violent excite la fureur » (XI, 1). Souvent aussi les deux membres expriment une comparaison ou se

confirment l'un l'autre. Le rapport étroit qui les unit n'est que rarement rendu par des particules, mais la simple juxtaposition n'en a souvent que plus de force. Le piquant de cette manière est surtout manifeste dans une espèce assez fréquente de proverbes où le premier membre renferme une image et où le second montre simplement ce qu'on lui compare, et cela sans verbe et sans aucun terme de comparaison. Exemple : « Un anneau d'or dans le groin d'un pourceau, une belle femme sans raison » (XI, 22).

On le voit, ces proverbes ne dédaignent pas ce qu'on appelle l'*humour*. Bien plus, ils sont souvent pleins de malice. Quelquefois amers et violents, ils ne blessent jamais les convenances. Profondément sains, aussi exempts de sentimentalité que d'enthousiasme romanesque ou de fanatisme religieux, ils se contentent d'offrir des enseignements et des observations de sagesse pratique et de morale bourgeoise. Sans doute, la justice et la crainte de Dieu sont plus d'une fois mises en avant, mais le point de vue purement religieux est loin de dominer. Partout on s'en tient à l'ancienne conception d'après laquelle la vertu et le vice doivent recevoir sur terre leur récompense. Le sens pratique ne fait jamais défaut et il lui arrive quelquefois de repousser les prétentions d'une éthique plus raffinée. Un très-grand nombre de proverbes contiennent des généralités sur la sagesse, sur la justice et leurs contraires, tandis que d'autres traitent de circonstances spéciales, tantôt pour leur demander des enseignements et des avertissements, tantôt pour décrire simplement les faits eux-mêmes et les événements.

Quelque semblable que soit la forme extérieure, quelque identiques que soient partout les opinions qui forment le fond et la substance de l'œuvre, on n'y saurait trouver aucun ordre systématique. C'est à peine si un petit nombre de proverbes sont rapprochés par la similitude du sujet ou de quelques mots saillants. Les proverbes se trouvent pêle-mêle les uns parmi les autres, et on n'a pas encore démontré qu'il ait jamais existé pour eux un meilleur ordre. Ajoutons que quelques proverbes entiers ou quelques moitiés de proverbes reviennent sans changement, ou avec des variantes fort peu importantes, dans divers passages du recueil (1). Nous voyons que le compilateur réunissait les proverbes comme il les trouvait, les empruntant peut-être à des sources écrites, peut-être à des sources orales, peut-être aussi aux unes et aux autres. Attribuer tous ces proverbes à Salomon, c'était, comme nous le verrons, une très-ancienne opinion, mais qui ne saurait avoir pour nous aucune valeur. On reconnaît partout les manières de voir de la bourgeoisie intelligente, nullement celles d'une aristocratie ou d'un roi. La ressemblance qui existe entre les principes de presque tous ces proverbes doit provenir d'une conception identique de la sagesse populaire en Israël qui leur a donné naissance. C'est à peine si, pour une si grande masse de proverbes isolés, on peut songer à un seul auteur. Il est possible qu'il y ait réellement dans ce recueil des proverbes de Salomon, mais ils ne sauraient être nombreux, et le moyen de démontrer pour un seul que Salomon en est

(1) Cf. XVI, 2 = XXI, 2; XIX, 12 *a* = XX, 2 *a*.

l'auteur? Lors même que le recueil aurait été formé à une époque très-ancienne déjà, on n'en pourrait conclure rien de précis sur l'origine des divers proverbes. Combien il est facile, en effet, d'étendre une collection aussi peu consistante même après la première rédaction! Quelques-uns des proverbes peuvent être très-anciens, d'autres beaucoup plus modernes, mais il est très-vraisemblable que la plus grande partie date des premiers temps de la royauté et qu'ils sont tous antérieurs à la destruction de Jérusalem.

La troisième partie, du chapitre XXII, 17, au chapitre XXIV, 22, forme une série de proverbes plus suivis, unis par leur contenu parénétique et par la ressemblance de l'exposition. L'auteur nomme lui-même ses proverbes « Paroles des sages » (XXII, 17), sans faire mention de Salomon. Il est clair qu'il utilisait ici d'anciens proverbes, mais qu'il les remaniait dans un esprit original. Ce petit morceau offre de grandes ressemblances avec la première partie du livre. Ainsi, l'auteur y joue le rôle d'un sage précepteur qui s'adresse à un tout jeune homme en l'appelant « mon fils », mais la différence est néanmoins assez considérable pour qu'il soit impossible de considérer les deux morceaux comme l'œuvre d'un seul auteur. En admettant qu'en composant le second morceau on s'est servi de l'autre comme modèle, on tranche toutes les difficultés.

C'est à cette troisième partie qu'on ajouta plus tard un petit appendice composé de proverbes choisis (XXIV, 23-34) avec le titre suivant : « Ces *proverbes* proviennent aussi de sages. » Ce morceau, donné comme

appendice, désigne bien le précédent comme l'œuvre de sages, non comme l'œuvre de Salomon.

Il faut attacher une importance bien plus grande à la dernière partie considérable, ch. XXV-XXIX. Elle peut être mise de pair avec la grande collection de proverbes. Nous trouvons là de nouveau des proverbes isolés remplis du même esprit que ceux de la grande collection. Ce que nous en avons dit plus haut convient également ici. Ces proverbes sont seulement moins incisifs dans la forme. On trouve un plus grand nombre de versets dont les deux membres ne forment qu'une seule proposition. Quelques versets se divisent, non plus en deux, mais en trois ou quatre membres. Même absence complète de tout ordre systématique. Maints proverbes se rencontrent à la fois dans les deux collections. Les légères différences qu'on remarque nous montrent, ainsi que nous l'avions supposé, que nous ne devons pas attacher trop d'importance à l'exactitude verbale de ces divers proverbes.

Voici le titre de cette collection : « Ce sont aussi les proverbes de Salomon, que transcrirent (c'est-à-dire qu'empruntèrent à d'autres sources et que réunirent) les hommes de Hiskia, roi de Juda.» Les petites collections précédentes étant désignées comme proverbes des sages, l'allusion contenue dans les mots « *Ce* sont *aussi* les proverbes de Salomon » doit se rapporter au titre de la grande collection, x, 1. Il devient dès lors vraisemblable qu'au moment où l'on ajouta cette partie, les petites collections avaient déjà été réunies à la grande, si bien qu'on pouvait déjà voir facilement qu'on ne les attribuait pas à Salomon. Si ces morceaux n'avaient été ajoutés que plus tard, ils au-

raient été placés à la fin, et non entre les deux collections dites de Salomon.

Cette notice, donnée tout à fait sans arrière-pensée, nous apprend donc que les hommes de Hiskia, c'est-à-dire les gens que ce grand roi avait chargés d'un tel travail, ou au moins que ses serviteurs avaient réuni une collection de proverbes de Salomon qui se trouve ici décrite en tout ou en partie. Il s'ensuit que ces proverbes passaient déjà pour être de Salomon dans la seconde moitié du huitième siècle. Nous n'avons aucun renseignement direct sur la manière dont ces hommes travaillaient. Ils n'avaient certainement sous les yeux aucune collection achevée de proverbes de Salomon, car autrement ils n'auraient pas eu besoin de réunir d'abord les proverbes. De plus, et de prime abord, toute garantie d'authenticité et d'intégrité manquait. Ce qu'on remarque dans ces proverbes, plus encore que dans la collection principale, c'est l'état du *misera contribuens plebs* en face des rois et des puissants. Or, une pareille situation n'aurait jamais été décrite dans les proverbes d'un roi. Quoi qu'il en soit, le titre reste un témoignage important pour la haute antiquité de ce recueil, et comme la collection principale lui ressemble beaucoup et porte d'une façon plus contenue encore un caractère archaïque, nous devons la considérer également comme aussi ancienne au moins. Il n'est d'ailleurs pas dit dans le titre qu'elle ait été ainsi formée par les hommes de Hiskia. Le mot « aussi » se rapporte seulement aux « Proverbes de Salomon », et non pas à la phrase relative, et il a été évidemment placé en tête par celui qui réunit ces collections de

Digitized by Google

proverbes, tandis que le titre entier peut être aussi ancien que la rédaction même des hommes de Hiskia.

Toutes ces parties, dont quelques-unes doivent avoir été déjà réunies entre elles auparavant, furent rassemblées à la fin par un ami de la poésie proverbiale pour former un grand livre. Il donna à ce livre une courte introduction dans laquelle il le présentait comme un recueil de proverbes de Salomon (d'après x, 1 et xxv, 1) et en vantait l'utilité (I, 1-7). Il termine son introduction par le proverbe qui est comme la quintessence de tout le livre : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse ; les fous méprisent la sagesse et la moralité. » Il s'en tient partout au style des écrits qu'il a réunis. Son langage est sans originalité, mais il est facile et fait l'effet d'appartenir à l'époque qui précéda l'exil.

Quelques autres petits appendices, dont le mélange singulier forme les deux derniers chapitres, furent plus tard rattachés au livre. Nous serions entraînés trop loin si nous voulions parler en détail de ces morceaux, qui n'appartiennent même pas tous à la poésie proverbiale, et où nous trouvons les noms de deux auteurs d'ailleurs tout à fait inconnus, Agour, fils de Jaké (xxx, 1) et la mère du roi Lemoel (xxxi, 1). Malgré toutes les hypothèses des critiques modernes, la philologie trouve là encore sans solution quelques-uns des problèmes les plus difficiles à résoudre au point de vue de l'intelligence des mots et du sens. Nous appelons aussi l'attention sur le dernier appendice : c'est un petit poëme alphabétique composé de proverbes sur la femme forte, simple image de la vie domestique des Hébreux, où s'exprime admirablement le sens

qu'ils ont pour la vie d'intérieur et de famille. Ces deux derniers chapitres sont d'ailleurs probablement de l'époque qui suivit l'exil.

La valeur du livre des Proverbes est évidente. Certes, nous n'avons ici tout au plus qu'un très-petit nombre de proverbes de Salomon. Les trois mille proverbes, dont parle le livre des Rois, n'auraient pu trouver place dans les neuf cent quinze versets du livre, et il n'y est beaucoup question ni des plantes ni des animaux. Nous avons là, en somme, un monument de la pensée morale et de la sagesse pratique des Hébreux, ou plutôt des meilleurs d'entre eux. Il s'en faut que le sentiment soit en général aussi élevé et aussi pur que dans les prophètes, mais nous sommes introduits plus avant dans la vie pratique proprement dite. Peu de livres donnent comme celui-ci l'impression forte et vive de la réalité.

Le manque d'enseignement positivement religieux, la morale un peu équivoque de quelques proverbes qui recommandent trop une sagesse intéressée, enfin la liberté grande qui règne dans la description de la femme adultère, et qui blessait la pruderie des sévères rabbins, firent que la canonicité de ce livre fut souvent attaquée chez les Juifs. Mais, comme il portait en tête le nom de Salomon, comme il renfermait un grand nombre d'excellents préceptes religieux et moraux, comme l'art des exégètes d'alors savait rendre innocents les passages scabreux, les scrupules qu'on eut ne triomphèrent pas, le livre resta dans le canon des Juifs, et passa aussi dans celui des chrétiens.

SIRACH

Nous avons encore un livre de proverbes considérable, mais d'une époque beaucoup plus moderne. C'est « la sagesse de Jésus, fils de Sirach. » Ce qui est remarquable, c'est qu'il nous fournit lui-même quelques données précises sur son origine. L'auteur de la préface du texte grec raconte son arrivée en Egypte en l'an 38 d'Evergetes (Physkon), c'est-à-dire en 132 av. J.-C., et la résolution qu'il prit, après un long séjour, de traduire en grec l'œuvre de son grand-père Jésus, fils de Sirach, afin de la rendre accessible à ceux qui ne comprenaient pas l'hébreu. Nous sommes déjà ainsi amenés à supposer que ce livre fut composé dans la première moitié du deuxième siècle. De plus, il faut penser au commencement même du siècle : car l'auteur, au chapitre L, parle du grand prêtre Simon, mort en 199, comme d'un homme qu'il a personnellement connu. Le livre ne porte non plus aucune trace de l'agitation passionnée de l'époque des Makkabées, et a probablement été écrit avant le soulèvement, c'est-à-dire vers 190 ou 180.

L'auteur (en hébreu *Ben Sîrâ*, en araméen *Bar Sîrâ*, le fils de Sira) (1) était un savant. Il place très-

(1) Sîrâ doit être la forme primitive ; le *ch* de la fin est sans doute une ancienne faute du texte grec.

haut les écrivains, tandis qu'il parle avec un certain dédain des ouvriers et des paysans (1). A en juger par la prière qui termine le livre, il doit même avoir eu quelque étroite relation avec un roi. C'était sans doute un prêtre : car il fait tout particulièrement ressortir les prêtres, et, dans l'aperçu rapide qu'il consacre aux grands hommes vers la fin, l'éloge du grand prêtre Aaron est bien plus développé que celui de Moïse. En tout cas, le fils de Sirach était un homme très-haut placé.

Son livre est en grande partie un livre de proverbes, imitation des proverbes de Salomon, mais avec de grandes différences. Il a bien plus d'unité. Ordinairement les séries de proverbes sont unies entre elles, et des groupes de proverbes sur des sujets analogues sont joints par un lien souvent fragile, mais toujours visible. Quelques rares proverbes dans le nombre sont isolés. Le fils de Sirach est bien plus un moraliste que les auteurs des anciens proverbes. Son livre a un caractère beaucoup plus subjectif que l'antique recueil, au moins dans ses parties capitales. Il donne aussi quelques conseils pour la vie pratique, mais son enseignement reste plutôt dans les généralités. Il manque ici la fraîcheur, la force et l'*humour* des anciens proverbes. La réunion de sentences sur un même sujet, souvent identiques pour le sens, fatigue surtout par leur ton didactique. Quelques proverbes sont, il est vrai, parfaitement bien exprimés. Le livre s'élève parfois très-haut (2). Mais souvent aussi il est prolixe et mono-

(1) XXXVIII, 24 et suiv.
(2) Cf., par exemple, ch. XXIV et XXXIII, et toute la fin.

tone. Bref, on remarque que plus de cinq cents ans ont passé, et qu'Israël a perdu en grandissant la fraîcheur de ses premières impressions.

Le livre est partout conçu dans un fort bon esprit. L'auteur est un Israélite de vieille roche que n'a pas entamé l'influence de la civilisation hellénique (1). La sagesse pour lui est identique avec la religion, la religion avec les enseignements du code juif (2). Il recommande sans cesse d'observer cette sagesse. Placé à ce point de vue de l'unité de la sagesse et de la religion, il juge toutes les situations de la vie, et déploie également une riche expérience pratique. Parfois il se laisse aller à recommander une sagesse trop peu idéale. Il est évidemment animé de patriotisme; à ses yeux, Israël est le peuple de Dieu dans le sens le plus élevé du mot, et les ennemis d'Israël, il les hait de tout son cœur.

Partout le fils de Sirach insiste fortement sur les fondements de la morale, alors même qu'il exhorte à observer la loi dans toutes ses prescriptions. Il est encore dans les idées d'autrefois au sujet de la rétribution du bien et du mal, et il est convaincu que le crime est puni ici-bas. Pas trace de la croyance à l'immortalité de l'âme. Les espérances messianiques sont presque absentes du livre; il n'y est pas du tout question du Messie personnel.

La forme est celle des anciens proverbes, mais sans la puissance antique. L'auteur tombe souvent dans de longues exhortations ou exhale des prières étendues.

(1) Et pourtant, on a bien souvent voulu chercher l'effet de cette influence dans ce livre si empreint de l'ancien esprit juif.

(2) Cf. en particulier le beau chapitre XXIV.

Digitized by Google

Vers la fin, la forme gnomique a presque entièrement disparu.

Il ne semble pas que le livre ait été composé d'après un plan médité; on dirait qu'il a été écrit peu à peu. Aussi les diverses parties tiennent-elles souvent bien entre elles, mais le groupement des parties plus ou moins considérables n'est point habilement disposé. Il est d'ailleurs assez facile de bien reconnaître ces divisions.

Il y a trois parties principales : le livre véritablement consacré aux proverbes et où la forme proverbiale domine (I, 1-XLII, 14); l'exposition suivie, où Dieu d'abord est loué à cause de la nature et où les grands hommes d'Israël sont passés en revue (XLII, 15-L, 24), et le court épilogue (L, 25-29). Enfin, il faut y rattacher un appendice, composé d'une prière, de données sur les aspirations de l'auteur, et d'exhortations à suivre ses enseignements.

En voyant l'étendue et la disproportion du livre, on a supposé que d'anciennes sources avaient été largement mises à contribution; la plus grande partie du livre n'aurait même été qu'une simple compilation empruntée à plusieurs livres de proverbes. C'est une erreur manifeste. L'auteur puise abondamment à l'ancienne source de sagesse, aux livres sacrés de son peuple; pour la langue et les pensées il est leur tributaire, mais il conserve son originalité. Le modèle qu'il avait surtout devant les yeux, les proverbes de Salomon, ne lui ont fourni matière qu'à de très-rares emprunts. Rien d'impossible à ce qu'il ait fait passer dans son œuvre ou remanié toute espèce de proverbes populaires. Mais on ne saurait

Digitized by Google

découvrir aucune variété ni dans le point de vue, ni dans l'exposition des diverses parties. Qu'on considère surtout les exhortations et les conseils de la fin dans les rapports qu'ils présentent avec les proverbes de la partie principale.

D'après la préface du traducteur, l'auteur écrivait en hébreu. Le texte grec est une traduction très-soignée et très-littérale, mais où l'on peut encore reconnaître quelques contre-sens. Le petit-fils, comme le montre la préface, écrivait très-couramment le grec, mais il s'appliquait à conserver la couleur hébraïque. Il sentait combien de telles traductions peuvent difficilement remplacer l'original, et il le dit clairement. En dehors de la préface, il n'a rien ajouté, et nous n'avons aucun motif de lui attribuer d'autres changements.

Le texte hébreu s'est conservé encore assez longtemps, mais ce qui n'a rien d'étonnant pour un livre de ce genre, avec de nombreuses interpolations et modifications. C'est ce que nous démontre surtout la traduction syriaque, faite évidemment sur un texte hébreu, mais très-altéré. Aussi nous est-elle fort peu utile, le traducteur ayant fait son travail avec très-peu de soin. Les citations de Ben Sira, qui se trouvent dans la littérature rabbinique, montrent aussi comment des éléments étrangers se sont peu à peu introduits dans le livre (1). S'il était possible de retrouver jamais un texte hébreu du livre, à certains égards il différerait plus de l'original que la traduction grecque.

(1) Nous laissons ici tout à fait de côté des collections plus récentes de proverbes qui ont été mises sous le nom de Ben Sira.

Digitized by Google

Cette traduction nous a été fidèlement conservée; seulement, par un effet du hasard, le vieux manuscrit, d'où proviennent tous ceux qui nous sont restés, contenait une grande inversion au milieu (1). Elle ne se retrouve ni dans la version latine faite sur le grec, ni dans la version syriaque.

Pourquoi le livre n'est-il pas devenu canonique? Tout simplement, répondrons-nous, parce qu'il se donnait pour un ouvrage écrit par un particulier à une époque moderne, où l'on regardait l'inspiration comme éteinte. S'il était apparu comme une œuvre de Salomon, on aurait pu l'admettre dans le Canon. Dans l'ancienne Eglise, on trouve plus d'une fois l'opinion absurde que l'auteur était Salomon, lequel devait être le père de tous les livres de sapience. D'ailleurs, en tous temps, on a placé très-haut, et à bon droit, le livre de Sirach, comme une exhortation populaire à la morale et à la sagesse. Dans l'ancienne Eglise latine, on désignait ce livre comme le *(liber) Ecclesiasticus*, c'est-à-dire le livre qui, sans être canonique, était tout particulièrement désigné pour être récité dans la communauté assemblée (*ecclesia*).

(1) XXX, 25-XXXIII, 10 est tombé derrière XXXVI, 13 *a*.

Digitized by Google

L'ECCLÉSIASTE

Si déjà dans le livre de Sirach la forme du proverbe et l'élément poétique sont souvent relégués au second plan, c'est encore plus le cas pour deux petits écrits didactiques, l'ecclésiaste Salomon et le livre de la Sagesse de Salomon, qui, dans leur forme, ne peuvent renier leur étroite parenté avec l'ancienne poésie proverbiale, et doivent pour ce motif être étudiés à cette place.

L'antique croyance que la piété et la récompense, le péché et le châtiment sont sur terre dans un rapport constant, croyance qui était un des fondements de la religion mosaïque, devait avec les progrès de la réflexion et l'étendue toujours croissante des malheurs de la nation rencontrer des contradicteurs. Le livre de Job s'occupe déjà de ce problème, mais il finit par une brillante théodicée. C'est surtout longtemps après l'exil que l'opposition entre la théorie et les faits dut se faire sentir, alors que l'enthousiasme religieux et la piété naïve avaient disparu, lorsqu'il n'y avait plus de prophètes, et qu'aucune des grandes espérances d'Israël ne se trouvait réalisée. Assurément, certains principes comme la foi à la toute-puissance divine et le devoir absolu pour l'homme de se soumettre à Dieu étaient ainsi que le culte extérieur plus affermis qu'aux siècles passés, mais le contraste entre l'état

misérable de la nation et la piété du peuple n'en était que plus frappant. La foi à l'immortalité, essentiellement étrangère à l'Ancien Testament, n'était pas encore connue, ou ne l'était qu'à peine, et, en tous cas, elle n'avait pas acquis la puissance nécessaire pour triompher de ces contradictions comme il arriva plus tard. Ainsi, il ne resta aux esprits réfléchis d'autre ressource qu'une résignation profonde, quand le doute éveillé au sujet de la justice ne les jetait point dans le désespoir.

Le livre de l'ecclésiaste Salomon est un témoignage de cette disposition morale. Sous le personnage de Salomon, l'auteur prêche lui-même et prend pour thème la vanité de tous les efforts humains, l'inutilité de la sagesse et de la vertu, et l'éloge de la jouissance du moment, si fugitive, et pourtant le seul bien de l'homme. La fiction qui met en scène Salomon est très-bien choisie. La sagesse et la puissance de Salomon étaient passées en proverbe. Un homme qui avait possédé le pouvoir souverain, qui avait pu apprendre à connaître tous les biens de la vie, et qui, en même temps, avait la plus grande force de jugement, un tel homme aurait dû mieux que personne trouver le bien véritable, fin de tous les efforts de l'homme : mais toute sa puissance et toute sa sagesse ne l'ont amené à aucun résultat digne d'envie, et maintenant, sur les ruines de ses espérances, il enseigne que *tout est vanité.*

Quelque transparente que soit la fiction, on n'en a pas moins jusqu'aux temps modernes attribué réellement le livre à Salomon. Les motifs qui en font rejeter l'authenticité sont tout à fait décisifs. La fiction

n'est même pas soutenue partout avec soin. L'auteur passe souvent du temps et de la situation de Salomon à sa propre époque et à sa propre situation. Il dit qu'il *a été* roi (I, 12). Il parle de la royauté, de l'obéissance et de la rébellion envers le roi, du mauvais prince, le tout du ton le plus dégagé, et comme jamais roi n'en a parlé. Il se plaint si amèrement de l'oppression que les puissants font peser sur les faibles que l'on devrait regarder le tout comme une ironie de soi-même si ces paroles avaient été écrites par un roi ayant la puissance d'empêcher l'iniquité. Et de même que l'auteur évite avec une intention évidente d'employer lui-même le nom de Salomon, mais dit habilement « le prédicateur (1), fils de David, » etc., il prend lui-même le soin de détruire la fiction dans l'épilogue (XII, 9, 10), en parlant du prédicateur comme d'un sage à la troisième personne.

D'ailleurs un argument capital contre l'opinion qui attribue ce livre à Salomon nous est fourni par la langue, si profondément pénétrée d'éléments araméens que le livre ne peut avoir été composé avant les derniers temps de la littérature de l'Ancien Testament, alors que l'hébreu commençait à disparaître de la scène du monde. Nulle part, dans l'Ancien Testament, nous ne trouvons un hébreu aussi corrompu que dans l'Ecclésiaste.

Ajoutons que le progrès de la pensée ne pouvait, au temps de Salomon, avoir été aussi loin que nous le voyons ici, et que l'état malheureux où se trouvait Israël d'après le livre, ne convient nullement au règne

(1) En hébreu, *kôheleth*, en grec, *ecclesiastes*.

du fils de David. Puis, le moyen de croire qu'à cette époque reculée on se plaignait déjà d'une production littéraire excessive (1)?

Voilà pourquoi on a généralement abandonné l'opinion qui attribuait à Salomon le livre de l'Ecclésiaste. Hengstenberg lui-même a offert ce sacrifice à la critique qu'il déteste. Toutefois, pour avoir fait défection en ce cas à la vénération de la lettre, il a dû subir les reproches d'un de ses successeurs plus conséquent dans l'absurdité, le théologien Hahn.

Le caractère dominant chez l'auteur est le scepticisme. Il n'a aucune conviction arrêtée. D'un côté il reconnaît le triste état du monde et le malheur des justes, de l'autre il reste attaché à l'ancienne croyance d'après laquelle tout vient de Dieu qui réclame en tout l'obéissance. Il se met à chercher une solution de l'énigme. Il voit combien les hommes courent après le bonheur, mais il est convaincu que toute aspiration humaine est un pur néant, une course après le vent. Il a essayé de tout : il a tenté bien des choses sous le soleil et acquis de grandes richesses, pensant atteindre le bonheur. Il y a gagné beaucoup de sagesse, mais, en somme, il reconnaît que l'un et l'autre sont vanité, que l'homme en son néant n'arrive à rien, que la plus grande sagesse, unie à tous les autres avantages, ne préserve ni de la mort ni du besoin, et qu'un peu de folie vaut mieux souvent que toute l'intelligence du monde. Comment l'homme doit-il se frayer sa route à travers cette vie de misères? La seule réponse que l'Ecclésiaste donne à cette question, c'est qu'il faut jouir de l'heure

(1) XII, 12.

qui passe. La joie est pour lui le seul bien véritable que Dieu ait donné à l'homme. On a souvent voulu spiritualiser cette joie ; on en a fait une pure jouissance de l'esprit : mais le prédicateur parle en termes très-clairs, et à plusieurs reprises, de la jouissance proprement dite, de la jouissance sensuelle, du plaisir de « manger », de « boire » et de « contempler de belles choses ». Souvent il parcourt à nouveau toute la carrière de l'existence humaine, et il en arrive toujours à la même conclusion. Toutefois, il n'ignore pas que la jouissance non plus n'a rien de durable. On voit parfois se faire jour plus ou moins clairement le sentiment que cette jouissance même du moment ne saurait nous satisfaire entièrement à la longue. L'effet tragique que produit tout le livre vient en grande partie de l'absence complète de solution véritable. La conviction de la vanité de toute chose humaine doit nécessairement empoisonner toutes les joies de la vie.

Certes, le prédicateur n'est pas, comme pourraient le faire croire ses exhortations répétées à la jouissance, un gai et joyeux vivant : c'est un homme rempli d'une profonde mélancolie. On peut admettre avec vraisemblance qu'il a vu le monde avec toutes les illusions d'un cœur ardent, qu'il a joui d'un bonheur fugitif, — le passage IX, 7 et suiv. semble un ressouvenir de beaux jours écoulés, — mais qu'il a fait un grand nombre de douloureuses expériences et subi d'amères déceptions.

Dans le cours du livre, l'auteur tombe souvent dans des digressions et donne plus d'un conseil pratique. Il exhorte partout à la circonspection et nous met en garde contre les vastes projets. En même temps le

Digitized by Google

sceptique n'oublie pas d'insister sur la crainte de Dieu comme sur ce qu'il y a de plus important. Considérer ce point comme essentiel avait été en effet de tous temps un principe arrêté chez l'Israélite. C'est avec ce commandement et avec la mention du jugement de Dieu que se termine tout le livre. Mais cette proposition n'est nullement le résultat de la recherche à laquelle il s'est livré. Elle se trouve là, sans être amenée par rien, comme une vérité reçue incontestable, et il serait tout à fait faux d'y voir la solution suprême des questions agitées dans le livre ou d'attribuer au prédicateur l'opinion que le bonheur véritable est dans la crainte de Dieu.

On l'a vu, le prédicateur n'arrive pas toujours à être fort clair. Tantôt il met en relief un côté de son sujet, tantôt un autre. Il laisse sans transition des contradictions qui se heurtent. Il accorde d'abord ce qu'il retire ensuite. Il rend souvent très-difficile au lecteur la tâche de trouver sa pensée vraie et la suite des idées. Ses opinions, en partie tout à fait neuves, et d'une grande hardiesse, répondent trop peu aux vieilles conceptions religieuses d'Israël pour qu'on puisse rétablir une certaine harmonie. Comme l'a fort bien remarqué Hitzig, l'auteur est absorbé dans sa recherche. Quand il commence son livre, la solution n'est point devant ses yeux. L'agitation et l'incertitude même de son esprit ne le laissent pas libre de s'appliquer à donner une exposition systématique. Il manque d'aisance comme écrivain, et semble n'avoir pas pour but de se faire remarquer comme littérateur, mais bien de chasser les doutes de son propre esprit. N'eût-il pas tout à fait réussi dans cette

tâche, qu'on songe qu'il aborde des questions qui toujours s'imposent avec force aux penseurs, et qui, aussi longtemps que durera l'humanité, pourront difficilement recevoir une réponse pleinement satisfaisante. Nous ne trouvons donc dans le livre entier aucun ordre arrêté, et les parties principales de l'œuvre ne sauraient être exactement distinguées l'une de l'autre. Bien qu'on croie souvent reconnaître une certaine ordonnance, dans d'autres parties et surtout vers la fin le discours devient incohérent, et les propositions doivent sans cesse être péniblement rattachées à ce qui précède. De plus, on remarque de nombreuses répétitions et de pensées et de mots. Certaines façons de parler qu'affectionne l'auteur reviennent aussi à chaque instant.

On commettrait une grande injustice si, à cause de ces imperfections dans l'exposition et dans le développement des pensées, on était tenté de traiter le livre avec dédain. On oublie ces défauts lorsqu'on songe à la nouveauté d'un grand nombre de pensées et à l'inexpérience dans laquelle se trouvaient les Hébreux pour exposer des sujets abstraits dans une forme systématique. La langue hébraïque était peu propre à exprimer les finesses et les nuances d'une suite de pensées philosophiques. Elle manquait de ces particules qui marquent le rapport des diverses phrases entre elles et n'avait aucune de ces facilités qui, dans la langue grecque, par exemple, favorisent si bien l'exposition des sujets abstraits.

C'est, d'ailleurs, tout à fait à tort que des exégètes ont autrefois trouvé si peu de suite dans le discours et tant de contradictions, qu'il leur était impossible

d'apercevoir l'unité intime de l'œuvre, et qu'ils considéraient tout le livre comme un ramassis de divers fragments, ou même dans certains passages, comme un dialogue informe.

La forme du livre se rattache, comme on l'a remarqué, à celle de la poésie proverbiale. La dissertation, qui sans aucun doute convient le mieux à de tels sujets, était inconnue aux anciens Hébreux. L'auteur d'ailleurs manquait aussi du calme et de la sérénité nécessaires pour un développement régulier de la pensée tel que le comporte la dissertation. Son livre a beau être écrit en prose d'un bout à l'autre : le style plein de trouble et de passion, l'indépendance extrême des diverses parties, l'expression sententieuse et concrète, rappellent la poésie des proverbes. Quelques passages renferment même en réalité des séries continues de proverbes. Le parallélisme des pensées et des mots, ce caractère essentiel de la poésie hébraïque, ne se montre que rarement, mais l'expression énergique et concrète s'élève parfois jusqu'à la véritable poésie. Il faut surtout signaler, à ce point de vue, le commencement. Je ne puis trouver aussi poétique l'allégorie un peu trop diffuse du chapitre XII, 3 et suiv., si saisissant que soit tout ce passage et quelque impression qu'il produise.

A en juger par la langue, l'époque de la composition de notre livre ne peut avoir été que fort tardive et n'est pas antérieure au règne d'Alexandre. Bien des allusions à des événements précis ne sont malheureusement plus comprises, parce que nous n'avons qu'une connaissance insuffisante du temps des

Ptolémées et des Séleucides, mais il est évident que le livre est de cette époque. L'auteur et ses lecteurs avaient plus d'une occasion d'être en rapport avec le roi (aussi donne-t-on dans le livre des règles de conduite à ce sujet), ce qui convient fort bien à cette époque, mais nullement à l'époque persane, où le roi habitait à l'extrême orient et était inaccessible aux Juifs. C'est aussi ce que montrent les allusions à des changements fréquents de dynastie. Il est clair que les plaintes au sujet de l'oppression du peuple ne prouvent absolument rien pour le temps de l'auteur, car on peut toujours demander à quelle époque le peuple juif n'a pas été opprimé par ses conquérants. De même le reproche fait au culte d'avoir un caractère purement extérieur, sans aucun sentiment religieux véritable (IV, 17 et suiv.), convenait déjà pour les derniers temps de la domination persane.

Nous ne nous tromperons guère en plaçant la composition de l'Ecclésiaste vers le troisième siècle avant Jésus-Christ. Hitzig a trouvé à sa manière, grâce à de nombreux indices, quelle était l'époque exacte de la composition, et il l'a placée en l'an 204; mais ce chercheur plein de perspicacité, qui, parmi les modernes, a d'ailleurs rendu le plus de services pour l'explication du livre, aurait sans doute bien de la peine à persuader à qui que ce soit que les passages d'après lesquels il conclut que la composition eut lieu cette année-là, signifient véritablement ce qu'il leur fait dire.

Comment un pareil livre a-t-il pu entrer dans le canon? Certes, la proposition finale, d'après laquelle l'essentiel est de craindre Dieu et d'observer ses

commandements, une telle proposition convient bien à un écrit canonique, mais l'esprit de doute et d'amère tristesse qui domine dans l'ensemble est en contradiction avec ce qu'on a naturellement le droit d'attendre d'un livre saint, l'exhortation à la joie dans l'obéissance à Dieu. Quoi qu'en puissent dire encore quelques exégètes modernes, le sceptique n'a naturellement aucune place parmi les écrivains canoniques. La seule raison qui ait fait admettre l'Ecclésiaste dans le canon est évidemment le motif tout extérieur que l'on attribuait en réalité à Salomon cet ouvrage écrit en hébreu. Un sage aussi vénéré que Salomon ne pouvait rien avoir écrit que de canonique. On s'en tint à des passages comme celui de la fin, et l'intelligence de plus en plus décroissante des livres d'Israël favorisa la tendance qu'on avait à détourner le sens des passages susceptibles de blesser les scrupules. Avec un système d'interprétation comme celui que nous montrent les écrits rabbiniques, d'après lesquels, par exemple, tout ce qui signifie « boire » « et manger » dans l'Ecclésiaste, doit s'entendre de l'étude de la loi mosaïque, il n'était certes pas bien difficile de tourner toutes les difficultés et d'éviter tout scandale. De plus, comme Luzzatto l'a démontré, on a déjà de bonne heure habilement modifié quelques passages scabreux. Ainsi il n'y a aucun doute que les paroles : « Mais sache que pour toutes ces choses Dieu te fera venir en jugement » (XI, 9 *b*), sont une interpolation introduite en dépit du contexte, à l'effet d'affaiblir l'impression des nombreux passages où l'auteur nous convie sans réserve à jouir de la jeunesse. Il en est de même de XII, 1 : « Et sou-

Digitized by Google

viens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse », passage qui est également en contradiction avec le contexte, et du verset entier XII, 7, avec son assurance peu en harmonie avec les opinions professées dans tout le livre, d'après lequel l'esprit de l'homme retourne à Dieu après la mort. Luzzatto semble avoir considéré avec raison ce verset comme une addition postérieure.

En somme, même aux premiers siècles avant Jésus-Christ, on niait encore l'autorité canonique de ce livre chez les Juifs, et il n'y a pas jusqu'au grand Père de l'Eglise juive, rabbi Iehuda, le compilateur de la Mischna (vers 200 après J.-C.), qui n'ait expliqué ses doutes à cet égard. Quelques Pères de l'Eglise chrétienne ont bien aussi été choqués par quelques propositions du livre, mais le mot de la fin devait toujours lever toute difficulté.

LA SAGESSE DE SALOMON

Ce livre, écrit en grec, cherche à montrer que la sagesse est la source de tout bien, qu'elle conduit à l'immortalité, que ses ennemis subissent toujours le châtiment qu'ils ont mérité. Le culte des idoles est présenté dans un long développement comme la plus grande des folies. La foi en l'immortalité est exprimée avec vigueur et donne à l'auteur l'occasion de combattre énergiquement des doctrines comme celles qu'enseigne l'Ecclésiaste, lorsqu'il fait consister le souverain bien pour l'homme dans la jouissance du moment. Après avoir lu le chapitre, on ne peut pas s'empêcher de penser que l'auteur a sous les yeux l'Ecclésiaste, et lui fait quelque tort lorsque, de son exhortation à jouir de cette courte existence, il conclut que l'Ecclésiaste appelle les hommes à vivre dans l'impiété.

Les idées exprimées sont en partie d'origine hébraïque, en partie d'origine grecque. On ne peut méconnaître les influences platoniciennes et aussi stoïciennes. L'auteur, bon éclectique, mêle d'une façon originale les idées qu'il puise à des sources diverses aux siennes propres, mais je ne puis nier que l'effet de cet amalgame ne soit désagréable. Je ne puis accorder à ce livre l'admiration qu'on lui a prodiguée dans ces dernières années. Parmi les idées nouvelles, j'en trouve

peu qui soient saines. Ceux que charment les étrangetés et les bizarreries de Philon doivent lire ce livre avec délices. C'est un peu une question de goût.

Le livre n'est pas toujours sérieux, on ne le contestera pas. Ainsi, l'auteur cherche à montrer une analogie entre les punitions des païens et les bénédictions d'Israël, en empruntant les détails à l'histoire. De tels essais ne sont pas rares non plus dans des écrits juifs plus modernes. Plus d'un passage étrange semble aussi provenir d'interprétations allégoriques des récits du Pentateuque.

Ce n'est qu'au milieu que l'auteur se fait connaître comme étant Salomon. Pourtant, dès le début, dans l'apostrophe aux princes, on peut croire que c'est un roi qui parle. Dans la suite, on voit que l'ouvrage n'est pas du tout adressé exclusivement ou même principalement aux puissants et aux grands. Il n'y a plus besoin de démontrer que cette manière de se présenter sous le nom de Salomon est une fiction. Un fait décisif, c'est que la rédaction primitive était en grec. Le regard clairvoyant d'un Père de l'Eglise, Jérôme, vit bien que nous n'avions point dans la *Sagesse de Salomon* une traduction, mais un original grec (1), et il a appelé le livre tout simplement *Pseudepigraphus*. Augustin lui-même en reconnaît la non authenticité. Certes, il ne manque pas d'hébraïsmes, surtout dans la première partie, mais quelques-uns sont naturels chez un Juif qui écrit en grec, et les autres ont été commis à dessein par l'auteur, pour donner à son livre l'apparence d'une œuvre

(1) Quin et ipse stylus græcam eloquentiam redolet.

antique. Il est inutile d'insister davantage sur le désaccord qui éclate entre les idées émises et l'époque de Salomon.

Dans son ensemble, le livre appartient au même genre littéraire que l'Ecclésiaste. Comme lui, il prétend enseigner, et tient le milieu entre la simple prose et la poésie didactique. Le vieux parallélisme des membres de phrase a été souvent imité avec bonheur en grec. Le style de l'auteur est plus poli et plus coulant que celui de l'Ecclésiaste, mais le rude langage de celui-ci témoigne d'une plus grande force de pensée. Les détails sont souvent pleins de vie et très-réussis. Une faute incompréhensible dépare la composition. Toute la deuxième moitié doit être une prière; mais, au milieu des développements prolixes, cette forme ne peut vraiment pas ressortir. La fiction, qui fait de Salomon l'auteur, n'est pas non plus toujours heureusement conservée. On ne peut déterminer que par à peu près l'époque où le livre a été composé. Les idées exprimées ont sans doute une grande parenté avec celles de Philon (vers 50 après J.-C.), et, à l'époque de Jérôme, une opinion déjà très-répandue voyait dans Philon l'auteur véritable de la Sapience de Salomon. Mais la philosophie religieuse de Philon est bien autrement développée, bien que dans la même direction. Aussi la Sapience doit-elle être plus ancienne. Mais, d'un autre côté, elle ne peut être antérieure à l'époque où les philosophèmes grecs pénétrèrent parmi les Juifs, non point par les savants, mais en devenant populaires. Nous sommes ainsi amenés jusqu'au dernier siècle avant J.-C., et c'est à cette époque

qu'il faut placer la composition de la *Sagesse de Salomon*.

S'il est vrai que pour les écrits judéo-grecs, c'est toujours à l'Egypte qu'il faut penser tout d'abord comme à leur patrie, nous sommes ici tout particulièrement conduits à supposer une origine semblable. L'union tout à fait singulière d'idées juives et d'idées grecques, qui le rend si précieux pour l'histoire de la philosophie religieuse, voilà un trait qui ne permet pas de douter qu'il ait été composé dans la patrie de Philon. La polémique si ardente contre le culte égyptien des idoles et contre les Egyptiens en général, est un autre argument non moins décisif. On sait quelle force d'inimitié séparait souvent les Juifs et les indigènes à Alexandrie.

On ne s'étonnera pas que certaines idées aient un certain air de famille avec les idées chrétiennes, si l'on connaît le temps et le degré de culture de l'auteur. Mais, en aucun cas, ce rapport n'est assez intime, pour qu'avec quelques nouveaux exégètes nous puissions considérer la *Sagesse* comme un livre chrétien, ou même remanié par un chrétien. Il n'y a non plus aucun motif sérieux pour y voir une collection formée de parties hétérogènes.

Les Juifs de la Palestine n'ont pas plus connu la *Sagesse de Salomon* que les autres ouvrages écrits en grec. L'ancienne Eglise chrétienne mit le livre parmi les Saintes Ecritures; selon que l'on attachait plus ou moins d'importance à la différence entre écrits canoniques ou écrits apocryphes, on le comptait parmi les uns ou parmi les autres.

JOB

L'Ancien Testament ne présente qu'un seul exemple d'un grand poëme didactique ayant une unité absolue. N'était le livre de Job, nous pourrions douter que ce genre de poésie se fût développé chez les Hébreux à un tel degré de perfection. Mais ce livre nous montre que le peuple d'Israël, si bien doué, savait trouver aux jours antiques la plus grande inspiration poétique unie à la perfection la plus accomplie de la forme, lorsqu'il s'agissait d'exprimer de belles et hautes pensées dans un ensemble harmonieux.

Au fond, l'auteur du poëme de Job traite le même sujet que l'auteur beaucoup plus moderne du livre de l'Ecclésiaste. C'est toujours la contradiction qui éclate entre la réalité et l'ancienne théorie du bonheur du juste et du malheur de l'impie. Autant il y a de vérité dans cette doctrine, que l'on rencontre de toute antiquité chez les Hébreux, exprimée dans d'innombrables passages, en prose et en vers, de l'Ancien Testament (car il est incontestable que toute faute est nécessairement expiée en ce monde,) autant cette croyance devient fausse si on la prend trop à la lettre, et surtout si l'on veut en tirer la conclusion, théoriquement juste, que toute souffrance de l'homme doit être considérée comme le châtiment d'une faute. Un grand poëte reconnut ce qu'il y avait d'insuffisant et de faux

Digitized by Google

dans cette opinion, et il écrivit le Job pour la combattre. Dans son poëme, il cherche à montrer que Dieu envoie aussi des maux aux hommes pieux, que le juste ne doit pourtant pas se révolter, mais espérer en la justice et en la sagesse de Dieu, qui, alors même qu'il est impossible de le prévoir, amènera à la fin un heureux résultat. La pensée que l'homme doit se soumettre absolument à la volonté divine, comme à une puissance tout à fait incompréhensible et inéluctable, même lorsqu'il n'y a aucun espoir de salut, est au fond de tout le livre. Mais ce que cette pensée a de pénible est adouci si l'on élève ses regards jusqu'à la sagesse et jusqu'à la justice divines, toutes-puissantes et impénétrables, et qu'on ne peut nier, quand même de son point de vue étroit l'homme ne peut les découvrir. Il est permis de trouver cette théorie insuffisante; mais, pour un Hébreu des anciens jours, qui ne connaissait qu'une seule vie, celle que nous passons sur terre, je doute qu'une conception plus relevée du gouvernement du monde par la divinité fût possible. Et après tout, n'y a-t-il pas là plus de grandeur véritable que dans la croyance plus moderne qui promet à chaque malheureux une compensation dans une autre vie ?

Ce n'est point sous cette forme abstraite que les pensées fondamentales sont jamais exprimées dans le Job. Le poëte ne nous donne pas un de ces poëmes didactiques, nés de la froide réflexion, et qui ne se distinguent de la prose que par la forme, par quelques fleurs poétiques, et par quelques épisodes destinés à tenir lieu de vraie poésie. Le Job est un poëme dans le sens absolu du mot, un poëme véritable

pour le fond et pour la forme. Les pensées ne sont point opposées comme dans une démonstration abstraite, elles prennent un corps, et deviennent des descriptions visibles et vivantes de la réalité. Tout le poëme est animé d'une vie dramatique. Les personnages exposent leurs opinions avec force, s'y attachent, et les défendent avec une énergie extrême. Il est évident qu'il y a là un développement dramatique. Le Job n'est pas pour cela un vrai drame. L'âme du drame, l'action, manque au poëme dans la partie principale et se trouve remplacée par un récit en prose. Un drame est fait pour être représenté; or, on ne saurait imaginer une représentation de Job. La meilleure manière de désigner le livre de Job c'est de le définir : un poëme didactique sous forme de dialogue avec un développement dramatique.

L'introduction en prose (ch. I et II) nous raconte comment Job était resté irréprochable devant Dieu et avait été comblé par lui de bénédictions. Dieu, dans l'assemblée du ciel, se plaît à montrer au Satan ce pieux serviteur. Le Satan répond avec ironie que Job, qui jouit paisiblement de grands biens, a toutes les raisons d'être pieux ; mais demeurerait-il ainsi s'il tombait dans le malheur? Alors Dieu permet qu'on éprouve une première fois son serviteur. Tous ses biens, ses enfants même lui sont ravis par une suite de malheurs qui se succèdent coup sur coup. Mais Job reste pieux envers Dieu qui lui a repris tout ce qu'il lui avait donné. C'est alors que le Satan obtient de Dieu la permission de s'attaquer aussi à la personne de Job et d'épargner seulement sa vie. Job est frappé d'une maladie terrible, aussi douloureuse que repous-

sante, où l'on a reconnu depuis longtemps une des plus redoutables maladies de la peau, l'éléphantiasis. L'homme qui peu auparavant était heureux et honoré, s'assied maintenant sur un tas de cendres à la manière des lépreux. Sa femme même ne sait plus de consolation à lui donner. Ses trois amis, Eliphas de Théman, Sophar de Naema et Bildad de Souah, viennent pour le consoler, mais, épouvantés à son aspect, ils demeurent assis auprès de lui, sept jours et sept nuits, à pleurer et à se lamenter sans dire une seule parole.

Cette exposition est nécessaire pour placer de prime abord le lecteur dans le cœur du sujet. Il connaît l'origine des malheurs de Job, il sait que le patriarche est tout à fait innocent, tandis que les personnages mêlés à l'action considèrent nécessairement toute la situation de leur point de vue humain, n'ayant point jeté comme le lecteur un regard derrière le voile qui couvre les secrets divins.

C'est alors que commence le poëme proprement dit. Les trois amis représentent l'antique et grossière croyance de l'expiation et se laissent aller dans leurs jugements à l'injustice et à la dureté de cœur. Ils sont là en quelque sorte comme les avocats de Dieu dont ils croient devoir justifier l'équité en soutenant que les souffrances de Job sont le châtiment de fautes antérieures. Job repousse à bon droit cette prétention et défend son innocence d'une façon victorieuse qui ferme la bouche à ses amis. Encore qu'il convienne parfois qu'il n'est pas tout à fait sans péché, il n'en persiste pas moins à affirmer avec toute raison que les douleurs qu'il éprouve ne sont nullement propor-

tionnées à ses fautes. Jusque-là c'est bien. Mais, dans la lutte contre ses amis et dans le désespoir que provoque l'excès de ses maux, Job dépasse toute mesure envers Dieu même. C'est dans un langage plein d'emportement et de révolte qu'il demande justice et qu'il se plaint de l'iniquité qu'il subit. En cela il est encore l'esclave de la vieille croyance. Il envisage ses rapports avec Dieu comme un combat où la justice est en jeu. Il en arrive naturellement à soutenir qu'il est victime d'une injustice criante de la part de Dieu. Cependant dans la suite il atteint une conception plus élevée, et, lorsqu'il a vaincu ses adversaires, il est déjà arrivé bien près de la solution qui sera mise en lumière par l'apparition de Dieu.

Dans les admirables dialogues du Job le progrès de l'action avance peu, car chacune des parties expose longuement sa manière de voir et lui donne une expression toujours plus accentuée. Trois fois le débat recommence jusqu'à ce qu'enfin Job reste seul sur le champ de bataille.

La première et la plus longue partie de cette lutte est comprise dans les chapitres III-XIV. Job rompt le silence par des plaintes violentes. Il aspire ardemment à ne plus être. Les trois amis lui représentent l'un après l'autre que Dieu ne punit point l'innocent et qu'il rend ses bénédictions à qui se repent. Ils ne disent pas en propres termes que Job a mérité ses souffrances par de graves fautes, mais les allusions sont suffisamment claires. Job proteste de son innocence. Il connaît aussi bien qu'eux la toute-puissance de Dieu, mais il se plaint de ne pas éprouver les effets de sa justice. Dieu, s'il voulait seulement

venir en jugement avec lui, le trouverait innocent. Puis, à plusieurs reprises, Job éclate en lamentations terribles sur son infortune.

Dans la deuxième partie (ch. XV-XXI), les allusions que se permettent les amis deviennent de plus en plus transparentes. Ils dépeignent le triste sort des pécheurs avec des couleurs qui répondent tout à fait à l'état présent de Job. Lui, persistant à soutenir son innocence, s'indigne de leur malveillance et de leur dureté de cœur. Il va jusqu'à prétendre que, quoi qu'ils en disent, le méchant est constamment heureux. Mais, à travers le sombre désespoir qui l'accable, on voit briller avec force, comme un rayon de soleil, l'espoir d'une délivrance et d'une justification futures. On a plus d'une fois voulu trouver là une première lueur de la croyance à l'immortalité, mais sans faire attention que la moindre notion de cette nature changerait complétement les pensées fondamentales et toute l'économie du poëme. Au point de vue humain et poétique, ce rayon d'espoir dans cette affliction profonde est un trait magnifique qui trouve sa meilleure explication dans la conclusion du poëme (1).

Dans la troisième partie (ch. XXII-XXVI), le chef des trois, Eliphas, dit ouvertement que Job a commis autrefois un grand nombre de fautes graves, et il l'exhorte à se repentir. Job revendique son innocence. Il soutient que Dieu dispense le bonheur et le malheur sans avoir égard aux mérites de l'homme. Le second ami, Bildad, répond en quelques mots

(1) Le passage en question est, d'ailleurs, extraordinairement difficile, et le texte en est probablement très-corrompu (XIX, 25 et suiv.)

seulement que devant Dieu personne n'est pur. Cependant Job ne se rend pas encore. Il montre qu'il connaît mieux que ses amis eux-mêmes la grandeur de Dieu et qu'il sait la décrire en termes plus magnifiques. Alors les trois amis se taisent. Dans les deux premières parties du poëme chaque ami avait parlé une fois; dans celle-ci Sophar ne prononce pas une seule parole.

Job est resté seul. La chaleur de la lutte a cessé. Il dit maintenant en termes plus modérés ce qu'il avait au fond de son cœur. Deux discours admirables terminent la discussion. Dans le premier (ch. XXVII et XXVIII), tout en accordant que le malheur de l'impie est la règle, Job n'en persiste pas moins à soutenir qu'il est innocent, et il déclare que la sagesse de Dieu, qui permet ces contradictions, est tout à fait incompréhensible pour l'homme. Dans le second (ch. XXIX-XXXI), il oppose d'une façon saisissante ses joies passées et son malheur présent. Il proteste encore une fois avec force, en entrant dans les moindres détails, qu'il s'est tenu éloigné de tout péché. Enfin il exprime le vœu d'être justifié par Dieu (1).

Ce vœu est exaucé. Dieu apparaît dans la nuée orageuse (ch. XXXVIII et suiv.) et demande raison à Job. Dans une brillante description, on voit éclater la sagesse divine qui gouverne le monde entier, qui connaît les abîmes du ciel et de la terre, sans que l'homme puisse comprendre la plus minime partie de cette sagesse. Combien donc doit paraître insensé

(1) Nous laissons, sans nous en occuper pour le moment, le morceau d'Elihu (ch. XXXII-XXXVII), intercalé plus tard dans le poëme.

celui d'entre ces hommes qui ne craint pas de lutter avec Dieu et de lui demander justice ! Job le reconnaît, et, sans répliquer, implore le pardon de son audace. Dieu lui pardonne, puis, se tournant vers les trois amis, il leur reproche en termes brefs et durs d'avoir défendu sa cause d'une façon aussi mesquine et d'avoir accusé Job injustement. Ce n'est qu'en faveur de Job qu'il leur fait grâce aussi. Job lui-même doit prier pour eux.

Enfin, Dieu rend à Job tout ce qu'il avait perdu, et le lui rend au double, ainsi que ses enfants. Son bonheur est décrit en quelques traits rapides jusqu'au jour où le patriarche meurt « vieux et rassasié de jours. »

Ce court aperçu peut à peine donner une idée des beautés que renferme le magnifique poëme. Partout le poëte prouve qu'il est un maître. Dans ses peintures si vivantes et si vraies, il emploie tour à tour les couleurs les plus diverses. C'est avec une égale perfection qu'il exprime la plainte qui éclate en accents purement lyriques, les gémissements amers et les cris passionnés du patient, et la puissance infinie de Dieu sur la nature et sur l'homme. Ecrasé sous le poids de ses maux, presque consumé par la maladie, ayant cependant encore assez de force d'esprit pour réfuter ses amis, tantôt avec calme, tantôt avec violence, parfois avec une ironie mordante, et pour réclamer justice de Dieu même dans un discours qui doit ébranler les cieux, Job nous est présenté d'une manière que l'on s'attendait peu à trouver chez un poëte hébreu. On chercherait en vain, en effet, une telle objectivité dans la poésie absolu-

ment subjective des peuples sémitiques. Avec quel art aussi l'auteur nous indique tous les états de l'âme dans Job, selon que le patriarche s'abandonne à son désespoir, se jette avec ardeur dans la discussion, ou rentre dans les profondeurs sereines de sa pensée!

Il est vrai que nous retrouvons souvent dans les paroles de Job les plaintes et les réflexions que font tous les innocents qui souffrent. Parfois Job semble parler en leur nom comme un personnage idéal. La froide raison pourrait se demander si un homme qui se trouverait dans l'état où est Job tiendrait de tels discours? Mais quiconque voudrait rabaisser la valeur du poëme en faisant de pareilles objections montrerait aussi peu de goût que celui qui serait choqué par l'intervention et l'apparition merveilleuse de Dieu au dénoûment.

On ne nous donne pas les amis de Job comme des hommes méchants, mais leur manière étroite et partiale de voir les choses les entraîne malgré eux à irriter et à blesser de plus en plus le patient. Leurs discours sont remplis de la plus haute sagesse, mais ils l'appliquent mal. Les caractères de chacun des amis ne se distinguent pas bien l'un de l'autre. On reconnaît seulement qu'Eliphas est le plus considéré et le plus âgé. Ses discours sont les plus nourris et les plus persuasifs.

Dieu lui-même dédaigne, dans le poëme, d'établir la vérité par des preuves longuement developpées. Il se borne à énumérer les merveilles de la nature qu'il évoque devant l'homme les unes après les autres. Là est toute sa justification. On pourrait

montrer, en entrant dans quelques developpements, combien les discours de Dieu, le point culminant de tout le poëme, sont vraiment caractéristiques pour connaître l'opinion que les Israélites se faisaient de la divinité. Le Dieu d'Israël n'est nullement un être transcendant, métaphysique : c'est un être dont la nature entière atteste à l'homme l'existence et la puissance avec une force immédiate.

L'exécution du plan et la perfection de l'ensemble, qui sont dignes de grands éloges, ne doivent pas nous faire oublier toutes les beautés de détail. La meilleure traduction ne peut donner qu'une faible idée de la richesse et de la force du langage, de l'éclat des images et des descriptions. Le poëte nous conduit tantôt au milieu de la nature, tantôt parmi les occupations des hommes et les choses de la vie. Il ne dédaigne même pas d'emprunter çà et là quelques traits aux mythes et surtout à l'astrologie. Les nombreuses allusions qui sont faites aux mœurs et aux coutumes de l'homme rendent pour le Job plus nécessaire encore que pour tout autre livre de l'Ancien Testament une connaissance exacte de la vie des Orientaux. Tous les jours le vieux livre s'éclaire davantage, grâce à la science que nous acquérons de la vie et de la nature actuelles de l'Orient. Toutefois le nombre est encore grand de ces allusions que nous ne comprenons pas, car tout n'est pas resté immuable en Orient, et les allusions, souvent fort courtes, ne sont pas toujours assez claires pour que nous puissions employer un tel commentaire vivant à les mieux comprendre.

Il nous serait facile de signaler toute une série de

passages, mais, si nous commencions, nous ne saurions où nous arrêter. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'engager le lecteur à lire lui-même le livre. Pour ceux à qui le texte est inaccessible, il existe plusieurs bonnes traductions modernes qui peuvent le remplacer au moins jusqu'à un certain point. Luther avait malheureusement trop à lutter avec les difficultés de la langue pour qu'il ait pu réussir à nous donner une traduction du Job dont on puisse encore se servir aujourd'hui. Nous l'avouons avec d'autant moins d'embarras qu'en général nous plaçons plus haut Luther comme traducteur, et que nous reconnaissons plus volontiers combien aujourd'hui encore sa traduction des livres plus faciles de l'Ancien Testament mérite d'être vivement recommandée.

Nous l'avons dit, la plus grande partie du Job est composée sous la forme poétique. C'est pour nous une nouvelle confirmation que ce genre de poëme est issu de la poésie proverbiale. On a plus haut montré avec détails le rapport qui existe entre la poésie didactique et la forme du proverbe.

Mais les passages écrits en prose méritent aussi de grands éloges. L'hébreu ne connaît d'autre forme narrative que la prose. L'histoire des patriarches comme les prodiges des prophètes, les exploits guerriers et les idylles, tout devait revêtir le vêtement de la prose, quelque poétiques que pussent être dans les détails les descriptions et les récits. Aussi ne restait-il d'autre moyen à notre poëte pour nous faire connaître l'origine, le développement et le dénoûment du drame. Il devait alors seulement ra-

Digitized by Google

conter. Mais, au milieu de ces parties en prose, dès qu'un personnage prend la parole, presque toujours le langage devient aussitôt rhythmé (1). La narration est très-simple, mais une fantaisie créatrice l'anime. La description si pleine d'aisance de la richesse et du bonheur de Job, l'assemblée au ciel, les messagers de malheur, tout le reste est exposé avec mesure et force. A la fin, l'auteur fait preuve d'une grande délicatesse en ne mentionnant pas une seule fois le Satan. Le dénoûment a déjà suffisamment témoigné contre lui : insister serait superflu.

Je ne puis comprendre comment on a pu souvent, dans les temps modernes, attaquer l'authenticité de l'introduction et du dénoûment sous forme narrative de ce poëme. Le reste du poëme serait tout à fait incompréhensible. La forme prosaïque s'explique pleinement par ce que nous venons de dire. Même au milieu des parties poétiques, elle est partout employée là où il faut raconter (2). Le prétexte que le dénoûment ne pouvait qu'affermir l'antique croyance en une justice rétributive, quand même il serait fondé, n'en serait pas moins inacceptable. Est-il vrai qu'on voulût tellement éloigner des yeux la *justice poétique*, que Job dût absolument finir par expirer sur un tas de cendre ?

Le tact délicat du poëte se montre tout particulièrement dans le choix qu'il fait pour son héros d'un personnage qui n'est pas un Israélite soumis à la loi de Moïse, mais un homme des temps antiques; il

(1) Ainsi, ch. I, v. 7 et 21.
(2) Ainsi, ch. III, 1, 2; IV, 1; XXVII, 1; XXXVIII, 1.

adore le Dieu d'Israël, non pas d'après le rite lévitique, mais avec une piété non moins grande, tout à fait comme Abraham et les autres patriarches dont le poëte avait évidemment l'image devant les yeux. Voilà pourquoi les interlocuteurs n'emploient pas le nom de Dieu spécialement en usage chez les Israélites, *Jahwéh* (1), mais se servent d'autres désignations poétiques ou archaïques, tandis que, lorsque le poëte lui-même parle, il ne manque pas de donner à Dieu son nom habituel. Job nous est présenté comme un homme considéré et possesseur de grands biens. Il rappelle tout à fait Abraham. Toutefois, il ne faut point se le figurer comme un chef de nomades, mais comme un propriétaire sédentaire. On le voit par les troupeaux de bœufs et d'ânes qui, dès le commencement du poëme, lui sont attribués, et qui ne conviennent pas pour le nomade, mais pour le cultivateur. Le ton et la situation d'une époque antique, antéisraélite, sont bien gardés d'un bout à l'autre du poëme, avec plus de soin assurément dans les récits que dans les discours où l'auteur laisse souvent percer les sentiments de son temps. Aussi a-t-on parfois fort exagéré l'importance du « souffle de l'antiquité » qui pénètre tout le poëme. La vie au désert et sur les confins du désert, — et c'est là en tout cas que l'action est placée, — change fort peu de siècle en siècle, et le poëte pouvait très-bien emprunter à son temps les traits principaux dont il se sert pour représenter l'antiquité la plus reculée. Il use aussi de la liberté accordée aux poëtes

(1) C'est à tort qu'on prononce Jehova.

en prêtant à son héros une opulence et des richesses qui dépassent toute mesure.

On comprend que le poëme n'est pas historique. La scène dans le ciel et l'apparition de Dieu, qui appartiennent bien à l'économie de l'œuvre, nous indiquent déjà suffisamment que nous sommes dans le domaine de la poésie. L'exégète le plus amoureux de merveilleux doit encore en être persuadé par les longs discours poétiques. Dans le Talmud déjà on trouve exprimée l'opinion que Job n'a jamais vécu, que c'est un personnage imaginé, une pure fiction, une « figure ». Luther tendait à croire qu'un poëte avait mis en œuvre des matériaux historiques. D'autres n'ont pas manqué de soutenir, avec une rigueur ridicule, le caractère historique de ce poëme, voire l'exactitude littérale des discours.

On peut se demander si l'auteur lui-même a conçu son sujet. Ewald remarque avec raison qu'une telle invention n'est pas dans l'esprit de l'ancienne littérature. Ajoutons que les noms des principaux personnages, celui de Job lui-même, n'ont aucune signification frappante, comme cela aurait eu lieu certainement si le poëte les avait formés. Qu'on compare seulement les noms des filles de Job librement forgés par le poëte (XLII, 14). Le nom d'Eliphas nous est aussi connu par Genèse, XXXVI 11, et là comme ici il se trouve rapproché de celui de Théman. On est naturellement amené à penser que la tradition connaissait aussi et rattachait au pays d'Ouz les deux autres amis et Job lui-même. Que nous apprenait encore sur lui la tradition ? Jusqu'à quel point le

poëte a-t-il été créateur? Voilà ce que nous ne pouvons dire aujourd'hui, et nous savons encore moins si la légende avait quelque fondement historique. Lorsque Ezéchiel (XIV, 14, 20) nomme Job comme un personnage historique, il a vraisemblablement notre livre sous les yeux. La confusion assez naturelle en grec de Job avec Jobab, nommé dans la Genèse (XXXVI, 33 et suiv.), a été la source de quelques récits d'apparence historique sur Job, récits qui ont été de très-bonne heure rattachés à la vieille traduction grecque du livre. Mais ce n'est pas ici le lieu de rapporter les légendes juives, chrétiennes et mahométanes sur Job.

Le lieu où est placé le poëme, le pays d'Ouz, ne saurait être exactement déterminé. C'est là en tout cas un vieux nom qu'on ne trouve que dans la poésie et dans les antiques légendes. Ce pays était probablement situé au sud-est de la Palestine. Les prétentions du Hauran, situé au nord-est, d'être le pays de Job, me paraissent, malgré leur ancienneté, n'avoir aucun fondement solide. Quand bien même, en effet, le monastère de Job qui s'y trouve daterait des premiers siècles après Jésus-Christ, qui ne sait combien ces sortes de traditions monacales sont peu dignes de foi? Nous ne pouvons douter que le nom d'Ouz ne fût alors depuis longtemps tombé en désuétude.

Pour le Job aussi nous manquons de tout renseignement sur l'auteur. Tout ce que nous pouvons supposer, c'est qu'il a lui-même soutenu quelques-unes des luttes décrites dans son poëme, et que, douloureusement éprouvé, il a dû triompher des doutes

et de l'anxiété de son cœur. On peut aussi affirmer avec quelque certitude qu'il a été en Egypte. On en trouve la preuve dans une foule d'allusions à des coutumes égyptiennes, surtout dans la description si vivante du cheval marin du Nil (Behemoth) et du crocodile (Leviathan), qui paraît reposer sur l'observation personnelle. Une telle supposition n'a en soi rien d'étonnant, tandis qu'on ne peut tirer de ces circonstances seules la conclusion que notre poëme a été écrit en Egypte.

Quant à l'époque de la composition, on peut en général la déterminer. Pendant très-longtemps on a regardé ce poëme comme fort ancien. On l'a aussi attribué à Moïse. De pareilles assertions reposent uniquement sur une grossière confusion du poëte avec son héros. C'est d'une confusion analogue qu'est née l'hypothèse d'un auteur non israélite, arabe, iduméen, etc. Ces opinions étrauges ont été à peu près généralement abandonnées depuis environ un demi-siècle. D'autres, au contraire, rajeunissant ce livre sans mesure, ont voulu reculer l'époque de sa composition jusqu'au temps qui suivit l'exil, bien que l'esprit timoré de la religion d'alors ne se prête d'aucune façon à l'audace titanique de Job.

La place que ce livre occupe est déjà à peu près déterminée par le développement général de la littérature hébraïque. Ce n'est qu'à l'époque la plus florissante de cette littérature qu'une œuvre d'art aussi parfaite peut avoir été écrite. Quelle différence entre la langue du Job et celle des prophètes Jérémie et Ezéchiel ! Et lorsque Ezéchiel, comme nous l'avons vu, fait allusion à notre livre, lorsque Jérémie va

jusqu'à l'imiter (1), n'en ressort-il pas clairement que le Job est au moins un peu plus ancien ? D'autre part, ce poëme qui suppose un grand développement littéraire, ne peut appartenir à la plus ancienne époque de la littérature hébraïque. C'est à cette époque qu'appartient encore le temps de Salomon où des exégètes « conservateurs » voudraient placer le Job. L'auteur s'était servi de certains passages de la Genèse, ce qui nous conduit déjà loin après l'époque de Salomon. Il est aussi tout à fait probable qu'en écrivant la scène du Satan, le poëte avait sous les yeux les paroles du prophète (I Rois XXII, 19-22). Nous ne nous tromperons pas beaucoup si nous plaçons la composition de ce poëme vers le temps d'Isaïe. C'est ce que montre aussi sa parenté avec quelques parties des Proverbes qui sont de la même époque.

Dans le Job nous ne trouvons naturellement pas d'allusions à des événements précis. Certes, en lisant la description des princes et des grands (XII, 17 et suiv.) emmenés en exil, on est tenté de croire que l'auteur songeait à l'exil du royaume d'Israël (Ephraïm) : cela conviendrait bien au temps que nous avons adopté pour la composition du poëme, mais il n'y a là rien de sûr.

On se trompe lorsque, de la mention qui est faite des Chaldéens, chapitre I, v. 17, on se croit en droit de conclure que le Job est une production de l'époque chaldéenne. Il y a plus, les Chaldéens sont présentés sous un tout autre jour que plus tard. L'auteur raconte seulement des désastres subits, tout à fait in-

(1) Comp. surtout Jérémie XX, 14 et suiv., avec Job III; mais on peut encore citer d'autres passages.

Digitized by Google

attendus. Le feu tombe du ciel et il consume les sept mille brebis avec leurs bergers. Un grand vent fait crouler la maison sur tous les enfants de Job. C'est ainsi que des ennemis dont on n'avait nulle idée, Chaldéens et Sabéens, doivent venir des extrémités de la terre pour détruire tout ce que possèdent les autres hommes. Pour donner plus de vraisemblance à la chose, on a voulu faire des Sabéens qui résidaient dans l'Arabie la plus méridionale, des Bédouins du désert syrien, mais rien n'est plus contraire à la véritable histoire. Le rapprochement même des Sabéens et des Chaldéens montre bien que pour le poëte aussi les Chaldéens étaient un peuple tout à fait lointain et dont on ne pouvait attendre, d'après le cours ordinaire des choses, une invasion dans le pays de Job. L'auteur doit avoir écrit son poëme avant les expéditions des Chaldéens en Syrie et en Palestine.

Les plaintes qu'on rencontre fréquemment sur l'infortune et l'oppression des malheureux ne prouvent pas que le poëme appartienne en particulier à quelque période des désastres d'Israël. Elles ne nous apprennent rien de l'époque de la composition. En effet, un tel état de choses se retrouve à peu près en tous les temps.

Quant aux arguments empruntés à la langue du Job, et tendant à rapprocher le livre d'une époque plus moderne, ils ne prouvent absolument rien. La grande richesse du vocabulaire dont le poëte dispose l'amène à employer plus d'un mot qui, par hasard, ne nous a pas été conservé ailleurs en hébreu, mais qu'on retrouve en araméen ou même en arabe, et qui par conséquent appartient à la langue hé-

braïque. L'occasion d'employer de tels mots s'offrait d'autant plus facilement au poëte qu'il parle des situations les plus diverses de la vie et de mille détails dont les autres livres hébreux venus jusqu'à nous ne font aucune mention. Nous trouverions quelque chose d'analogue dans tout autre grand poëme antique, et d'autant plus que le sujet serait plus mondain. Quelques aramaïsmes dans les formes et dans l'orthographe peuvent être mis à la charge des copistes beaucoup plus modernes. Il n'y a pas un seul motif qui nous empêche de considérer la langue du Job autrement que comme un hébreu très-pur.

Si nous jetons un regard sur ce poëme puissant, l'audace du plan et des idées nous remplit d'étonnement. Pour ceux qui ne peuvent voir dans les tendances des chefs spirituels d'Israël que des idées dogmatiques et des aspirations hiérarchiques, pour ceux-là, dis-je, le Job doit rester une énigme insoluble, non moins d'ailleurs qu'une grande partie de la littérature prophétique. Pour nous, nous considérons ce livre comme un éclatant témoignage de l'indépendance de la pensée chez les Israélites à l'époque qui précéda l'exil. C'est avec la plus grande liberté d'allure et d'une façon tout à fait originale que le poëte tire parti de Dieu même et de ses armées pour son poëme. Il ne croit pas non plus devoir recourir à la fiction d'une extase, mais il reste dans la simplicité de son récit. Dieu parle lui-même, non pas comme chez les contemporains du poëte, les grands prophètes, mais en termes qui trouvent un écho dans la nature entière. Job s'élève avec toute l'amertume de l'innocent opprimé contre les hommes et contre Dieu lui-même

sans que Dieu lui reproche d'avoir offensé sa majesté. Il maintient avec les dernières conséquences l'affirmation de son innocence, et, remarquons-le bien, le poëte, dont les premières paroles témoignent que Job n'était point coupable, donne en tout raison à son héros et fait de cette innocence le point capital de tout son poëme.

Comment s'étonner que, de fort bonne heure déjà, certaines susceptibilités aient été froissées? Nous en avons un ancien témoignage dans la grande interpolation des chapitres XXXII-XXXVII. Un écrivain postérieur chercha à faire disparaître ces scrupules. Heureusement il n'employa pas pour atteindre son but les suppressions et les remaniements : il composa un morceau considérable qu'il ajouta au livre. Un jeune homme, *Elihu*, c'est-à-dire « Il est mon Dieu », qui jusque-là avait gardé le silence par respect pour les anciens, se lève, la colère à la bouche, et reproche à Job la faute grave qu'il commet en se faisant justice lui-même. Contrairement au poëte primitif, il regarde aussi les malheurs de Job comme une suite de ses péchés. Toutefois, il n'accuse pas le patient d'avoir commis de grandes fautes, comme l'avaient fait les trois amis. Il lui représente que ses souffrances sont une épreuve destinée à l'améliorer et répète, après Eliphas, Bildad et Sophar, que, s'il s'amende, il obtiendra encore de Dieu à la fin d'abondantes bénédictions. Ainsi, nous avons là au fond, encore une fois, l'antique croyance en une juste répartition des biens et des maux, mais cette croyance est présentée avec quelques tempéraments et quelques raffinements. Aussi bien, à la fin de tous ses discours, Elihu arrive à cette conclusion

que l'homme n'a qu'à se courber humblement sous les décrets impénétrables de Dieu.

Tous les interprètes en renom de notre époque, et même Delitzsch, ont reconnu que cette partie du livre n'est pas authentique. Il y a déjà dans ce que nous avons dit bien des arguments qu'on peut faire valoir. Entrons cependant dans quelques détails.

Ce morceau ne convient pas au plan général. Qu'on le retranche, chacun reconnaîtra que le Job n'en reste pas moins complet. Le poëte d'Elihu surprend dans Job des fautes dont le poëte primitif ne se doute même pas. Ce que Dieu reproche à Job est tout différent de ce qu'Elihu blâme en lui. Les paroles pleines de force du Seigneur, qui laisse parler pour lui les merveilles de la création, sont extraordinairement affaiblies par Elihu qui apporte à l'appui de ses remontrances de simples motifs rationnels. Et pourtant, dans l'esprit du poëte, Elihu doit avoir raison, car Job ne trouve rien à lui répondre. Quelques interprètes ont recours ici à un étrange subterfuge. D'après eux, Job se tairait parce qu'il croirait indigne de lui de répondre aux vaines paroles du jeune présomptueux. Mais comment le poëte aurait-il eu l'idée de laisser échapper ce flot de paroles vides après les graves discussions qui précèdent? Le silence de Job a certainement la même signification que celui des trois amis dans le poëme primitif. Job, qui n'a point cédé à la puissante éloquence d'Eliphas, s'avouerait vaincu par le verbiage d'Elihu! De plus, le commencement du discours de Dieu (XXXVIII, 2) suppose que Job vient de parler immédiatement avant. Les quatre discours

d'Elihu dérangent donc absolument le plan et la suite de l'œuvre eutière.

Ajoutons qu'Elihu n'est nommé ni dans le prologue ni dans l'épilogue. A la fin, Dieu parle à Job et aux trois amis, chacun reçoit la décision qui le concerne, mais d'Elihu pas un mot.

Enfin, au point de vue de la langue et du style, grande est la différence qui distingue ce morceau du poëme primitif. Le poëte d'Elihu n'a pas manqué de s'inspirer du vieux poëte, il lui a emprunté plus d'une expression et plus d'une image, mais, dans les détails comme dans l'ensemble, il est tout autre. Une masse de mots et d'expressions favorites reviennent sans cesse dans les discours d'Elihu, et ce sont de ces expressions qu'on ne retrouve plus ni dans l'Ancien Testament ni dans le Job même. Le style est bien plus diffus et bien moins serré que dans le Job authentique. Les longs exordes dans lesquels Elihu annonce qu'il veut parler, qu'il va révéler la sagesse, etc., sans pouvoir entrer en matière, sont incontestablement des marques d'infériorité lorsqu'on songe au vieux poëte. Le premier discours d'Elihu, en particulier, est presque entièrement vide d'idées. L'introduction en prose (XXXII, 1 et suiv.) est aussi d'un tout autre style narratif que les parties également en prose du Job. La valeur poétique des discours d'Elihu est évidemment bien inférieure à celle du Job véritable. Ce n'est point pourtant que ces morceaux n'aient aussi leur mérite : ainsi, l'on trouve un grand nombre de beautés dans le dernier dont le texte est malheureusement très-altéré.

Nous ne refusons donc point au poëte d'Elihu un

certain talent, mais personne ne niera qu'en général là où il invente il ne soit en désaccord avec l'esprit du poëme primitif, et que, là où il n'est pas en désaccord, il ne fasse guère que l'imiter et le copier.

Il n'est pas nécessaire que les discours d'Elihu soient beaucoup plus modernes que le Job authentique. Certes, la concision bien moins grande de l'expression rappelle le caractère général des écrits un peu plus modernes. Le style d'Elihu se rapproche déjà de celui des prophètes qui écrivirent aux derniers temps de l'indépendance de Juda. Cependant, aucun motif ne nous oblige à placer ce morceau à l'époque de l'exil ou plus tard encore.

Cette grande interpolation est, je crois, la seule partie de notre livre qui ne soit pas authentique. J'ai parlé plus haut de l'erreur qui a fait soupçonner que les morceaux en prose n'appartenaient pas au livre même. Je ne puis non plus être de l'avis d'Ewald quand il tient pour une interpolation postérieure le passage sur le cheval marin du Nil et sur le crocodile (XL, 15-XLI, 26). Assurément cette partie est un peu prolixe et affaiblit l'énergie du discours, mais, si l'on s'arrête aux détails, les descriptions sont admirables et tout à fait dans la manière du poëte primitif. Ces deux merveilleux animaux de l'Egypte doivent avoir produit sur l'écrivain une forte impression. Il croyait opportun de décrire ces monstres inconnus à ses compatriotes. Leur énormité justifiait bien la place qu'il leur a donnée dans un discours à part. Comment Job l'emporterait-il sur Dieu qui a créé de tels êtres devant lesquels l'homme se sent

déconcerté et impuissant? Cette pensée, qui aurait pu être exprimée avec plus de clarté, convient bien à l'ensemble de l'œuvre. Puis, le moyen de supposer qu'avec le poëte primitif et celui d'Elihu un troisième poëte aurait également travaillé au Job? On ne peut douter, en effet, que ce morceau ne doive être plus ancien que les discours d'Elihu.

Nous devons considérer comme une faveur du sort toute particulière la conservation du livre de Job, le seul grand poëme de l'antiquité hébraïque qui soit venu jusqu'à nous dans toute son unité. Dès les temps anciens ce livre semble avoir joui d'une grande autorité. Il n'est pas rare d'en trouver un écho dans des poëmes plus modernes. C'est sans doute cette autorité qui l'a fait placer dans la troisième série des livres saints. Certes, les passages scabreux ne manquaient pas dans le Job. Les détails heureusement étaient si difficiles à entendre qu'on pouvait dissiper tous les scrupules avec un appareil peu considérable d'interprétations artificielles. D'autres passages d'ailleurs fournissaient des textes fort édifiants, bien que le poëte fût loin d'y avoir songé. Des passages entiers, tant dans les discours de Job que dans ceux de ses adversaires, peuvent fort bien servir au dogme et à la prédication. Il est évident qu'on ne devait pas considérer avec trop d'attention la suite des idées. On ne devait pas non plus trop se demander si telle ou telle proposition, lancée dans le feu de la discussion, ne se trouvait pas ensuite expressément réfutée. De telles considérations n'étaient pas plus dans le goût que dans la nature des interprètes juifs ou chrétiens de l'antiquité. On a cependant voulu quelquefois rester

fidèle au plan du poëte et conserver à Job la place qu'il occupe par rapport aux autres personnages. C'est ainsi que nous trouvons chez les Pères de l'Eglise, par exemple, les trois amis de Job considérés comme types des hérétiques. De pareilles idées nous montrent assez combien il était impossible de comprendre alors un tel ouvrage en toute liberté d'esprit.

En somme, le livre de Job n'a exercé qu'une très-faible influence sur la dogmatique du judaïsme et du christianisme, et cela pour des raisons très-faciles à saisir. Ce n'est que peu à peu, à l'époque de la Réforme, qu'on commença à comprendre véritablement ce livre.

Il était assez difficile aux Pères de l'Eglise de l'entendre. La traduction grecque, la seule dont ils pussent se servir, est assurément une œuvre digne d'éloges. On voit par les efforts qu'a faits l'auteur pour rendre la poésie par la poésie, qu'il ne manquait ni d'originalité dans l'esprit ni de force dans l'imagination. Mais, travaillant vers le milieu du deuxième siècle avant Jésus-Christ, il était loin de toujours bien comprendre ce texte difficile. Aussi sa traduction ne donne-t-elle tout au plus qu'un à peu près du sens. De plus, il ne se gênait pas pour supprimer les passages qui lui semblaient inintelligibles. Ces passages furent plus tard complétés au moyen de traductions mot à mot, sans parler des additions et des corruptions de toute espèce, si bien qu'on eut à la fin un texte bigarré et peu conforme à l'original. Le texte de l'Eglise d'Occident valait mieux, depuis que Jérôme avait composé sa propre traduction avec l'aide des Juifs.

Digitized by Google

Mais où aurait-on trouvé l'indépendance de jugement et la lucidité d'esprit nécessaires pour comprendre ce poëme, au moins autant que cela était possible avec cette traduction fort remarquable, sinon exempte de fautes?

Digitized by Google

VI

LES PROPHÈTES

Toute l'antiquité croyait que la Divinité accordait en pur don à certains hommes la faveur surnaturelle de révéler les secrets du passé, du présent et de l'avenir. Bien plus, en consultant simplement la nature elle-même, on croyait pouvoir pénétrer les mystères divins. On faisait des prédictions d'après l'état où l'on trouvait les entrailles des animaux offerts en sacrifice, d'après le vol des oiseaux, le sable, et par bien d'autres moyens semblables. Cette sorte de divination fut presque entièrement laissée de côté parmi le peuple d'Israël. Seul le sort, auquel une direction divine était attribuée, fut quelquefois employé de cette façon. Les « Ourîm » et « Toummîm » du grand-prêtre, que l'on considérait comme des moyens de reconnaître les décisions divines, semblent aussi avoir été une manière de sort. Ce qui a une tout autre importance chez les Hébreux, c'est la révélation de la science divine due à l'illumination immédiate d'hommes inspirés. Un tel homme s'appelle ordinairement *Nâbî*, « celui qui parle; » *Rôé*, « celui qui voit; » *Hôzé*, « le voyant. » L'idée qui sert de fondement à la première appellation

fait de l'inspiré l'interprète de Dieu, celui dont il se sert pour parler à l'homme. Cette conception est exprimée très-naïvement dans les paroles de Dieu à Moïse (Exode VII, 1), lorsque Moïse, comme chef spirituel, doit tenir la place de Dieu en présence du roi Pharaon, tandis que son frère, habile à manier la parole, doit être son *nâbî*. Au lieu de « nâbî, » on lit dans le passage parallèle (IV, 16), emprunté à une autre source, que son frère sera sa « bouche. » Cette idée est rendue par l'expression de *prophète* employée dans toutes les langues de l'Europe, expression dont se servent les vieux traducteurs grecs pour traduire l'hébreu « nâbî. » Le nom de *prophète*, en effet, n'est pas synonyme de celui de « devin. » Le prophète est celui qui fait connaître et explique une chose cachée qui n'a été révélée qu'à lui seul. Les deux autres noms, dont le premier, « celui qui voit, » était, d'après I Samuel IX, 9, particulièrement employé dans les temps anciens là où le mot « nâbî » devint plus tard en usage, donnent l'idée d'un homme qui, grâce à une illumination divine, peut voir ce qui reste caché aux autres hommes. D'autres désignations analogues sont plus isolées et sont aussi employées dans d'autres acceptions, comme le nom « d'homme de Dieu, » par exemple. Nous nous en tenons donc à l'expression usuelle, et nous leur donnons le nom de « prophète, » puisque celui de « nâbî, » qui y correspond, est la manière habituelle de les désigner dans l'Ancien Testament.

Dès les temps les plus reculés, les prophètes ont souvent été considérés comme des instruments aveugles qui expriment la révélation divine sans aucun concours humain. On conçoit que cette idée suprana-

turaliste pouvait facilement prendre une forme très-grossière. Ainsi, dès la plus haute antiquité, un prophète doit donner des renseignements sur les ânesses de Kis qui ont été perdues (I Samuel IX). De même on a soutenu jusqu'en ces derniers temps que les prophètes étaient de simples devins. Mais, au temps où florissait le prophétisme, cette conception étroite et vulgaire ne fut jamais celle des esprits les plus nobles et les plus éclairés. Si nous ne savions vraiment rien des prophètes, sinon qu'ils dévoilaient l'avenir et les faits naturellement inconnus aux hommes, nous pourrions les mettre sur le même rang que les devins des autres peuples, et ils perdraient tout à fait à nos yeux leur caractère élevé.

C'est dans son esprit moral et religieux qu'est pour nous la signification du prophétisme israélite. Il est beaucoup plus important comme expression de la volonté divine et des exigences morales que comme révélation des mystères. Et là même le prophète est toujours animé d'un esprit à la fois moral et religieux. La révélation de l'avenir doit lui servir à répandre cet esprit.

Le prophète se sent immédiatement en rapport avec Dieu, il parle au nom de Dieu, et c'est pourquoi il emploie souvent la première personne quand Dieu parle. La personnalité humaine disparaît parfois chez lui complétement, mais c'est pour reparaître bientôt avec éclat : car cette forme n'est qu'une expression de la plus haute inspiration, ou de l'intime conviction que la volonté et la pensée de l'homme ne font qu'un avec la volonté et la pensée de Dieu. Toute cette théorie d'une sorte d'exaltation directement excitée par Dieu

Digitized by Google

dans l'homme peut être justifiée. Prise subjectivement elle est tout à fait vraie, et, dès qu'on dégage le surnaturel de son ancienne forme, on ne peut lui refuser non plus une certaine vérité objective. Celui-là seul est un prophète qui est animé par des pensées et des sentiments moraux et religieux, et qui les met au service de la religion d'Israël. Il n'a que l'apparence en commun avec le devin, l'extatique et le convulsionnaire.

Dans la religion d'Israël, le prophétisme représente la puissance du progrès en face de la roideur et du caractère tout extérieur du sacerdoce et de la loi. C'est dans le prophétisme que se fait jour la pensée d'Israël, animant et développant tout ce qui est en contact avec elle, tandis que les grandes idées de la religion, une fois révélées, le protégent lui-même contre les écarts. Nous ne voyons plus bien clairement ce développement de la religion par le prophétisme, parce que les récits sur le plus ancien état de la religion, et particulièrement sur Moïse, ont été écrits pour la plupart au point de vue supérieur dont nous parlons, si bien que la conception élevée du prophétisme a été transportée jusque dans l'antiquité la plus grossière. Ainsi, par exemple, il est vraisemblable que toutes les défenses relatives au culte des images sont le premier fruit du développement supérieur amené par le prophétisme, tandis que nos narrateurs placent ces défenses déjà au temps de Moïse. Cette façon de reculer ainsi jusqu'aux époques les plus lointaines certaines manières de voir et d'agir du temps des prophètes se montre bien par là que, non-seulement un Moïse, une Débora, une Miryam sont considérés comme des pro-

phètes, mais que même les patriarches mythiques du peuple hébreu deviennent aussi des prophètes (1).

C'est à l'époque de Samuel que nous voyons clairement apparaître les prophètes dans l'histoire. Sans doute, depuis les temps anciens, il y avait bien déjà quelque chose d'analogue, mais ce n'est que depuis cette période, d'ailleurs si importante pour l'histoire extérieure d'Israël, que nous les trouvons en grand nombre, et qu'ils contribuent plus puissamment au développement spirituel du peuple. Divers documents nous apprennent que Samuel était entouré d'une troupe de prophètes (I Sam. x, 5 et suiv.; xix, 18 et suiv.); et le vieux proverbe : « Est-ce que Saül est aussi parmi les prophètes? » semble aussi nous attester l'existence d'associations de prophètes, bien que nos sources ne connaissent déjà plus avec certitude l'origine historique de ce proverbe et le racontent diversement. Dans l'histoire d'Elie et d'Elisée, nous trouvons encore des troupes de « fils de prophètes. » On est porté à s'imaginer une sorte de vie claustrale en commun, où les plus jeunes recevaient une certaine instruction. L'opinion si souvent acceptée dans les derniers temps, d'après laquelle ces « écoles de prophètes, » dont nous ne savons absolument rien, auraient été fondées par Samuel, ne repose sur aucune preuve. En tout cas, ces écoles n'ont jamais eu une haute importance pour le prophétisme proprement dit. Les grands prophètes de génie sont ce qu'ils sont par eux-mêmes, qu'ils aient été formés et qu'ils aient vécu dans ces sortes de col-

(1) Genèse xx, 7; Psaume cv, 15.

léges, ce que, d'ailleurs, nous ne savons d'aucun d'eux, ou qu'ils aient été appelés par la voix intérieure à prophétiser, comme Amos (VII, 14) le dit de lui-même avec autant de simplicité que de grandeur.

Une vie ascétique comme celle que les prophètes auraient menée souvent, d'après certaines données, n'était pas non plus pour eux une nécessité. Des prophètes honorés par les rois, comme Nathan, Isaïe, ne vivaient certainement point au milieu de privations pénibles. Jérémie lui-même, qui passa par tant d'épreuves, disposait de ressources d'argent considérables, d'après Jér. XXXII, 9, alors même que l'action symbolique racontée dans ce passage ne serait qu'une fiction. Dans un passage emprunté à une plus vieille prophétie, et qui a été rattaché au livre de Zacharie (XIII, 4), on nous donne comme signe extérieur du prophète un manteau velu, ainsi que plusieurs fois déjà dans l'histoire d'Elie.

En tout cas, les vieux prophètes se préoccupaient plus du côté extérieur que les prophètes plus modernes, dont nous possédons de si admirables prophéties. Ajoutons que les prophètes, d'après des témoignages tout à fait sûrs (1), se mettaient par une musique enivrante dans un état d'agitation convulsive voisine de l'extase. Si l'on n'a voulu voir ici qu'un accompagnement musical destiné à soutenir le débit du prophète, c'est tout à fait contraire à la lettre du texte, qui est fort clair, et qui représente l'inspiration prophétique comme un résultat de l'action de

(1) I Samuel X, 5 et suiv.; II Rois III, 15.

la musique sur le *nâbî*. La manière dont les derviches arrivent à un état de convulsion extatique par la musique, les chants et les danses, nous fournit une analogie, assurément très-imparfaite, empruntée à l'Orient de nos jours.

Le caractère subjectif du prophétisme, le règne absolu de la passion et de l'imagination sur la réflexion produisaient facilement des œuvres d'une exagération maladive. Il y avait là toujours quelque exaltation qui, par moments, grandissait jusqu'au délire frénétique. Aussi le mot *hitnabbê*, « se conduire en prophète, » tiré de *nâbî*, est-il employé précisément pour signifier « être en fureur. » Aux yeux d'un observateur calme, un prophète est tout simplement un forcené ou un fou (1). Une certaine violence est inséparable de l'enthousiasme et de la surexcitation de l'esprit. Certes, cette violence se perd de plus en plus avec le temps, et la pensée des prophètes prend une forme de plus en plus adoucie, mais les prophètes hébreux n'ont jamais complétement laissé tomber cette violence. Encore dans le mélancolique Jérémie et dans le prophète aux grandes pensées qui écrivit, à l'époque de Cyrus, les chapitres XL-LXVI d'Isaïe, on peut trouver des traces évidentes de ce zèle fougueux que les récits, sans doute fabuleux, des efforts d'Elie pour le triomphe de la pure religion nous mettent sous les yeux.

Le prophétisme subsista pendant toute la durée des deux royaumes israélites; il se réveilla encore une fois avec force à la fin de l'exil pour disparaître

(1) Jérémie XXIX, 26; II Rois IX, 11.

complétement peu après. Dans les derniers prophètes de l'Ancien Testament, on ne trouve déjà plus trace d'enthousiasme et d'inspiration véritable.

Les prophètes se considèrent comme les gardiens de la fidélité d'Israël envers Dieu. Ils prêchent une morale sévère et menacent les pécheurs de châtiments terribles. L'ardente aspiration vers l'idéal d'un avenir meilleur semble pour les hommes pieux une promesse assurée.

Ces grandes pensées revêtent des formes qui varient avec les circonstances. Le tout est exprimé d'une façon tout à fait déterminée sous la forme d'une *vision*. Souvent nous remarquons que cette description précise de l'avenir doit être aussi pour le prophète un simple tableau poétique. Toutefois, il est très-difficile de décider jusqu'à quel point les prophètes sont convaincus de la vérité de chaque trait isolé, dans les descriptions subjectives qu'ils nous présentent. Ils conservent, en tout cas, plus de liberté qu'on ne serait tenté de le croire, car un même prophète donne souvent des expressions tout à fait différentes de ses promesses et de ses menaces, et si ces prédictions devaient être prises à la lettre, elles se contrediraient trop évidemment. Ajoutons qu'il en est ainsi plus d'une fois dans les inscriptions des prophéties venues jusqu'à nous, et où rien n'eût été plus facile que de faire disparaître de semblables contradictions, si les prophètes en avaient eu quelque souci.

Le fond de la pensée des prophètes doit être partout séparé de la forme dont elle est revêtue, alors même que cette forme est du plus haut intérêt pour le prophète. Isaïe est persuadé que le Temple est

Digitized by Google

indestructible, tandis que son contemporain Micha annonce le premier que, au jour du grand châtiment qu'Israël a par ses fautes irrévocablement attiré sur lui, le Temple doit être détruit avec la cité sainte. L'époque qui suivit immédiatement donna raison à Isaïe, l'avenir à Micha, bien que dans les détails cette destruction soit arrivée tout autrement que Micha ne s'y était attendu. Israël doit passer par une grande épreuve, et ce qu'il y a en lui d'impérissable doit triompher de toutes les souffrances : voilà l'idée qui est au fond de tout, la seule qui ait pour nous une valeur véritable. Promesses et menaces changent de formes selon les circonstances, leur fondement demeure le même. Isaïe et ses contemporains croient que le grand jugement viendra des Assyriens, les prophètes de Jérusalem chancelante et affaiblie l'attendent des Babyloniens.

L'éclat vivant de l'imagination et la force de l'émotion font envisager comme des événements prochains le châtiment terrible et la délivrance future qui doivent être la crise suprême. Ce n'est qu'en supposant les choses ainsi que le prophète peut parler avec enthousiasme et remuer profondément ceux qui l'écoutent. Il est déjà bien étrange que le mélancolique Jérémie fasse durer soixante et dix ans le temps de l'infortune. Deux générations entières devaient donc encore attendre cette délivrance si vivement désirée. Et, après ces soixante et dix ans, pendant combien de siècles encore les hommes pieux ont dû se consumer en vain dans l'attente et dans l'espoir de voir finir leurs maux !

Tous les prophètes attendent pour Israël, ou plutôt

pour ce qui est proprement la substance d'Israël, pour les hommes pieux, une ère de délivrance d'où seront absentes les souffrances et les misères de la vie présente. Mais ils expriment cette attente de bien des manières. Tandis que quelques prophètes ne parlent que très-simplement d'une victoire des justes, du bonheur éternel qui leur est réservé, d'autres étendent ces espérances, les développent dans les tableaux qu'ils en font, et nous représentent un royaume idéal qu'ils voient dans leurs visions s'élever et grandir, un monde délivré de toute imperfection. Les humiliations et les douleurs de ce petit peuple qui a été si souvent le jouet de ses voisins plus puissants, ou au moins plus énergiques et plus guerriers, trouvent leur revanche dans ces descriptions. C'est avec une sorte d'enthousiasme que le souvenir s'arrête sur le court espace de temps pendant lequel Israël, encore renfermé en lui-même, avait été puissant et avait soumis au loin les peuples étrangers. Plus on s'éloignait de l'époque de David, plus l'idée qu'on se faisait de son empire s'idéalisait, et cet idéalisme se reflétait dans la vision du royaume de l'avenir, unique espoir d'Israël. Naturellement on avait aussi l'idée d'un nouveau roi idéal, d'un second David, mais plus parfait, qui devait gouverner ce royaume de saints. C'est plus tard seulement qu'il devint ordinaire d'appeler ce roi « l'oint, » *Mâschîah*, transcrit en grec par *Messias*, et traduit par *Christos :* cette dénomination, souvent employée dans l'Ancien Testament pour désigner un roi terrestre, ne s'y trouve par hasard jamais appliquée à ce roi idéal et attendu. On le rattachait directement à David et à la famille

de princes qui en descendaient, parce qu'on faisait sortir ce roi de la race de David et de sa ville. Mais, en tout ceci, pas la moindre trace d'un système ressemblant à celui que l'esprit moins libre des siècles suivants a imaginé et transporté jusque dans la vie du Jésus de Nazareth historique.

Chez le même prophète les différentes descriptions de ce royaume sont en profond désaccord entre elles. Quelques prophètes ne parlent pas du tout du roi. Chez d'autres l'attente du nouveau royaume est tout à fait laissée au second plan. On ne peut nier que cet espoir n'ait trait à la politique. Toutefois, l'élément religieux et moral prédomine toujours. C'est comme adorateurs du Dieu qui les a choisis, c'est comme instruments de sa volonté, que les justes d'Israël doivent faire partie de ce royaume où il n'y aura d'autre loi que les commandements de Dieu. Ce royaume doit être un royaume de saints et d'adorateurs. Ce n'est que dans un tel royaume, d'après la conception juive, que les bénédictions de la nature peuvent être abondamment répandues. Au fond de tout on aperçoit une préoccupation morale. Assurément c'est sur la terre et sous une forme visible que tous les prophètes attendent la délivrance promise. Quelques-uns accordent même aux peuples étrangers une part des bénédictions attendues, après que ces peuples se seront convertis, mais aucun prophète n'imagine la fondation de ce royaume, si ce n'est précédée d'un châtiment terrible que doivent subir les ennemis d'Israël. C'est sur eux que le Messie exercera ses vengeances comme autrefois David vengea Israël dans le sang de ses oppresseurs.

On le voit, le sentiment national était encore très-puissant chez les prophètes. Partout ils exhalent une haine enflammée contre les peuples ennemis qui ont amené Israël à deux doigts de sa perte ou lui ont enlevé son existence comme nation. Certes, ici encore le patriotisme est ennobli et relevé par des préoccupations morales et religieuses. Dans l'ennemi de son peuple, le prophète voit l'adorateur des idoles, l'adversaire de la haute moralité. Point de prophète chez lequel cette idée ressorte plus clairement que chez l'auteur d'Isaïe XL-LXVI, qui, à plusieurs reprises, regarde la chute de Babylone, la ville maudite, comme la ruine de la grossière idolâtrie et de l'immoralité. Bien que quelques prophètes fussent au-dessus de leur époque et de leurs contemporains, leurs manières de voir étaient nécessairement bornées par le temps et le lieu où ils se trouvaient. Une appréciation partiale pourrait seule leur faire un reproche de cette limitation. Nous devons bien plutôt nous réjouir de cette ardeur patriotique visible même chez ceux qui, comme Hosée et Jérémie, ne pouvaient prédire que des calamités pour Israël.

C'est surtout la puissance du sentiment et de l'imagination qui éclate chez les prophètes. Cependant la réflexion n'est nullement exclue de leurs discours. Des prophètes comme Nathan et Isaïe possédaient certainement une grande connaissance du monde et des hommes, et ils savaient très-bien en tirer parti.

Ce qu'étaient chez les Grecs les chefs du peuple dans le meilleur sens du mot, les prophètes l'étaient en Israël. Ils dirigeaient le peuple sans aucune autorité officielle, par la seule puissance de leur indivi-

dualité, et par l'influence de la terreur sacrée qu'ils inspiraient à ceux qui les écoutaient. Ils étaient les avocats et les défenseurs des opprimés. Pas plus en Israël que dans toute autre nation d'Orient, il ne manquait d'oppresseurs puissants, que leur force fût matérielle ou spirituelle. L'iniquité et la vénalité des juges n'étaient point rares non plus. Il était donc au plus haut point important pour les hommes des classes inférieures d'avoir pour patrons ces hommes inspirés. Ce que les prophètes réclamaient, en effet, avec tant de force et d'éloquence, ce n'était pas l'adoration extérieure de Dieu, mais un culte intérieur qui se montrât dans la vie par une équité rigoureuse et par des mœurs pures. Les plus énergiques, les plus terribles menaces des grands prophètes, et surtout d'Isaïe, sont lancées contre les puissants qui maltraitent et épuisent le pauvre peuple. C'est en vain, leur crie-t-on avec sévérité, c'est en vain qu'ils veulent racheter leurs fautes en offrant des sacrifices et en célébrant des fêtes, plutôt qu'en s'efforçant activement de devenir meilleurs.

Les prophètes prennent aussi une importance politique. Ils s'efforçent de montrer que, pour qu'Israël soit heureux, il faut qu'il obéisse entièrement à Dieu. La désobéissance attirera sur le peuple la plus terrible vengeance. Les prophètes rejettent de toute la hauteur de leur idéal toute alliance avec des nations étrangères, toute confiance et toute sécurité dans des moyens de lutte extérieurs. Ils voient là un manque blâmable de confiance en Dieu qui seul peut nous venir en aide.

Les prophètes soutenaient ces idées et ces principes

sans reculer devant aucun sacrifice. Ils avaient à subir bien des résistances, mais ils ne pliaient point. L'action même ne les effrayait pas. Lorsque la maison d'Ahab ne veut absolument pas abandonner le culte des idoles, Elisée en provoque la chute. Le schisme même qui sépara le royaume du Nord du royaume du Sud est attribué à un prophète. On voit que ce prophète comprenait la domination de la tribu de Juda, et surtout celle de Salomon, tout autrement que nos récits écrits en Juda. Il était d'ailleurs dans la nature des choses que cette immixtion des prophètes dans les affaires de ce monde amenât souvent des conflits. Alors même que les puissants auraient toujours eu les meilleures intentions, il leur aurait été impossible de réaliser une politique aussi idéale que celle des prophètes. Ils étaient bien obligés en toute circonstance de compter avec les puissances de la terre qui, pour les prophètes, n'étaient rien. En pareille occurrence, les prophètes étaient loin assurément d'être toujours sans reproche. Un zèle excessif et violent leur faisait facilement dépasser la mesure en toute chose.

On comprend donc que les aspirations assurément très-pures et très-élevées de ces hommes aient quelquefois attiré sur eux l'outrage, la persécution, tous les maux, la mort même. Toutefois, ce cas était plus rare. La haute considération dont ils jouissaient auprès du peuple les protégeait, et les grands eux-mêmes se courbaient souvent devant leur supériorité spirituelle. Jérémie, dans sa prison, inspire au roi Zédékia un sentiment de crainte et de vénération tellement grand, que ce roi vient à lui en secret et le supplie de lui dire s'il est encore possible de détourner les suites

qu'il a prédites comme la conséquence d'une politique aveugle et infidèle envers l'Eternel. Combien il est heureux que les prophètes aient osé élever partout librement la voix, et que, jusqu'à un certain point, ils en aient eu le droit ! Devant le roi Ahab, souillé de sang, Elie s'avance sans crainte, et lui prédit qu'il expiera son crime par une mort ignominieuse. Le roi ne le repousse pas. Il fait pénitence, et obtient ainsi que le châtiment suspendu sur sa tête soit moins terrible. Alors même que tous les traits de ce récit ne seraient pas rigoureusement historiques, ils ne nous en donnent pas moins une image fidèle des rapports des prophètes avec les puissants de la terre.

Quelquefois aussi les prophètes devaient entrer en lutte avec les prêtres. Bien que quelques prophètes, comme Jérémie, fussent de race sacerdotale, les idées plus pures, plus élevées et plus austères de ces hommes inspirés ne laissaient pas d'être parfois à charge à des gens qui voulaient jouir de la paisible possession de leur dignité religieuse, et qui croyaient volontiers que la pratique du culte mettait leur sainteté à l'abri de toute attaque. Ce n'est pas seulement le prêtre du veau d'or qui repousse le prophète Amos, ce sont aussi les prêtres de Jérusalem qui cherchent à tenir à distance les prophètes.

Avec l'esprit original et indépendant des prophètes, il était impossible qu'un certain désaccord ne se produisît pas quelquefois parmi eux. Chacun étant convaincu de sa propre véracité, tout autre était un faux prophète. Cependant les grandes vérités fondamentales, communes à tous, empêchaient souvent ces conflits d'éclater, et l'on peut dire que là où il est

question de faux prophètes, nous avons affaire le plus souvent à un simple abâtardissement, à une application détournée des formes et du langage prophétiques à certaines fins et à certains buts personnels et intéressés. Voilà comment nous devons considérer ces prophètes dont la vie immorale est pour Isaïe et pour tant d'autres un objet de scandale. Plus d'un, sans être appelé, pouvait prendre les dehors du prophète, et cela lorsqu'il n'avait rien en lui du prophète véritable.

Les prophètes des dieux étrangers, de Baal surtout, sont mentionnés dans l'Ancien Testament. Quelque ressemblance qu'ils aient eue avec les prophètes hébreux, on doit leur refuser toute valeur élevée, car les religions des peuples voisins d'Israël manquaient de principes éthiques. Cette force austère et toute puissante d'une moralité supérieure qui poussait le prophète hébreu à jeter même sa vie dans la balance, lorsque Dieu, c'est-à-dire sa conscience, l'appelait, était un sentiment qu'un adorateur de Baal et d'Astarté ne pouvait point éprouver.

Les prophètes avaient plus d'une manière pour enseigner le peuple et pour agir sur lui. Tantôt ils s'exprimaient avec simplicité, tantôt en paroles ardentes. Lorsque la main de Dieu venait sur eux, comme parle l'Ancien Testament, lorsque l'esprit de Dieu les couvrait, il se pouvait bien qu'alors ils ne se possédassent plus. L'œil illuminé du voyant, dans le paroxysme de l'exaltation, contemplait les formes des choses les plus cachées qui prenaient un corps pour lui. Lorsque le prophète parlait sous l'empire de cet extrême enthousiasme, ou que, plus tard, il dépeignait les visions

qu'il avait eues dans cet état, ceux qui l'écoutaient avaient sans doute plus d'une fois quelque peine à s'expliquer le sens exact de ses paroles. Dans les descriptions de ces visions qui sont venues jusqu'à nous, il est impossible de ne pas reconnaître qu'elles n'expriment jamais simplement ce qu'a vu l'esprit, qu'elles sont toujours des peintures poétiques, des tableaux composés avec art, et qu'en définitive elles reposent en grande partie sur la réflexion. Ainsi, déjà chez un des plus vieux prophètes, chez Amos, une vision n'a d'autre fondement qu'un simple jeu de mots (VIII, 1, 2). Les étranges visions d'Ezéchiel sont toutes également des produits de la froide réflexion. Ces images reflètent naturellement un événement qui n'est pas étranger à l'esprit du prophète. Ce qu'il y a de plus élevé dans les prophètes n'est pourtant pas cet enthousiasme et cette exaltation toujours obscurs et vrais seulement subjectivement. Ce n'est point par là qu'ils sont devenus les initiateurs et les chefs du progrès religieux au sein de leur nation. Certes, avec l'esprit impressionable des Sémites, avec leur imagination mobile, avec la puissance des pensées religieuses, il se peut bien que l'élocution habituelle des prophètes ait eu en soi quelque chose de passionné et d'agité, mais de cet état d'excitation jusqu'à l'enthousiasme il y a loin encore. Le langage que les prophètes tenaient en public dépendait si peu d'une forme artificielle que souvent ils répondaient sur-le-champ aux objections qu'on élevait contre eux.

La vie tout entière d'un vrai prophète devait naturellement être d'accord avec ses pensées et ses enseignements. Les prophètes expriment même d'une

manière extérieure le sentiment qui les anime. Isaïe donne à ses enfants des noms qui symbolisent ses principes. Souvent aussi les prophètes augmentent l'effet de leurs prédictions en les accompagnant de certaines actions caractéristiques : ce sont des actes symboliques dont le récit n'est d'ailleurs, dans la littérature prophétique venue jusqu'à nous, qu'une manière propre à l'écrivain de présenter ce qu'il veut dire (1).

Il est clair que la forme orale est chez les prophètes la forme primitive du discours. Toutefois, de très-bonne heure déjà, ils commencèrent à donner à leur parole plus d'extension et de puissance en la fixant par écrit. Les plus anciens prophètes dont nous possédons des morceaux complets, Joël et Amos, vivaient vers l'an 800 avant l'ère chrétienne, et, dans les livres historiques, on nous a conservé d'une manière assez authentique quelques dires prophétiques d'une époque encore plus ancienne (2). On comprend que la transcription des paroles prophétiques n'était pas une reproduction sténographique, mais une reproduction plus ou moins libre de ce qui avait été dit. Quand Jérémie, d'après ce qu'il nous apprend lui-même (3), dicta à nouveau ses prophéties dans la cinquième année du roi Yoyakim, ce roi ayant fait brûler peu auparavant le premier recueil des prophéties de Jérémie qui prophétisait déjà depuis longtemps, peut-on croire que le texte demeura tout à fait sans altération ? On peut ainsi expliquer pourquoi,

(1) Par exemple, Jérémie XIII.
(2) Par exemple, I Rois XXII, 19 et suiv.
(3) Jérémie XXXVI.

dans les prophéties telles que nous les avons, il est souvent fait allusion à des choses qui ne pouvaient être connues quand ces prophéties furent prononcées. Dans la dernière rédaction, on a tenu compte sous forme supplémentaire de circonstances plus modernes.

Il se peut que souvent le prophète ait immédiatement mis par écrit ou dicté ses paroles, mais il arriva plus d'une fois qu'entre l'époque où elles furent prononcées et celle où elles furent recueillies, des années entières s'écoulèrent. Ce qui était plus rare, bien qu'il y en eût quelques exemples déjà dès les temps les plus anciens, c'était de ne pas du tout prononcer de vive voix les prophéties, mais seulement de les écrire. C'est surtout pour les prophéties concernant les peuples étrangers, auxquels on ne pouvait adresser directement la parole, que la simple rédaction par écrit semble avoir été la règle. Mais ailleurs encore, et même chez Isaïe, je serais tenté de considérer maints discours comme de purs produits littéraires. Pour d'autres, on peut encore reconnaître clairement et déterminer les circonstances qui en ont été l'occasion. Quelques prophètes plus modernes ne sont, comme Ezéchiel, que des écrivains. Par contre, chez des prophètes moins anciens encore, comme Haggée et Zacharie, il est facile de faire voir les traces évidentes d'une action vivante due à la force de la parole.

La forme esthétique, observée plus ou moins par presque tous les prophètes, n'était assurément pas aussi remarquable dans le débit oral que dans la transcription. Elle se rattache à la forme particulière de la poésie hébraïque, à ce libre arrangement des propositions en séries parallèles et rhythmiques dont nous

avons parlé plus haut. Toutefois, chez les prophètes, cette forme est plus indépendante que dans la poésie proprement dite, et elle emploie continuellement de plus longs membres de phrase. Parfois, bien qu'assez rarement, les versets se groupent encore en strophes. La richesse des images, l'élan poétique, tel a toujours été le caractère particulier du langage des prophètes jusqu'aux époques modernes. Déjà même à ce point de vue, et en faisant abstraction du contenu, quelques prophéties, comme celles de Joël et d'Isaïe, sont de véritables chefs-d'œuvre. Il arrive aussi aux prophètes d'être tout à fait lyriques, comme Habakouk (III) et même Jérémie en certains passages, tandis que d'autre part on rencontre dans les livres poétiques, comme les Psaumes, quelques parties qui rappellent la manière des prophètes. Avec le temps, la forme poétique et l'éclat du langage se perdirent de plus en plus. Dans Ezéchiel et même dans Jérémie il y a des parties où l'expression est tout à fait prosaïque. A la fin de l'exil, nous avons encore quelques morceaux prophétiques d'une grande beauté, mais ensuite la forme esthétique disparaît complétement, lorsque le vieil esprit d'Israël vient de s'éteindre.

En général, les vieux prophètes s'expriment d'une manière plus brève, plus concise et plus expressive que les prophètes plus modernes qui, alors même qu'ils restent fidèles au langage poétique, ont un style plus facile, plus lâche et plus coulant. Au point de vue de l'art, les prophètes de l'époque ancienne dépassent de beaucoup les prophètes d'une époque plus rapprochée. Ce n'est pourtant pas là une règle toujours sûre. On ne peut nier, par exemple, que le

vieux prophète Hosée ne soit loin d'être un habile *styliste* et qu'il n'ait quelque peine à bien rendre sa pensée.

L'idée de la propriété littéraire étant généralement assez étrangère aux Hébreux, les prophètes ne se font point scrupule de reproduire plus ou moins littéralement les prophéties de leurs devanciers. Des passages entiers sont cités, voire incorporés dans le texte comme s'ils étaient un bien commun à tous (1). C'était surtout le cas dans les prophéties concernant les peuples étrangers. Nous voyons ainsi une antique prophétie sur les Edomites reproduite, d'un côté par Jérémie XLIX, de l'autre par Obadia. Amos (I, 2) ouvre son livre par une sentence de Joël (IV, 16), et Isaïe commence un discours avec un passage tiré d'un vieux prophète que Micha a d'ailleurs également reproduit (Isaïe II, 2 et suiv. Micha IV, 1 et suiv.).

Quelques prophètes n'ont pas dédaigné d'expliquer le sens de leurs paroles par des additions historiques, qui font connaître l'occasion de leurs discours ou le récit des événements qui se passaient lorsqu'ils furent pour la première fois tenus en public. On trouve dans Amos, dans Isaïe, et surtout dans Jérémie, des additions de cette sorte. Naturellement il faut en distinguer avec soin les additions historiques postérieures qui ont servi de commentaire aux livres d'Isaïe et de Jérémie (Isaïe XXXVI-XXXIX, Jérémie LII).

Les prophéties qui nous sont parvenues sont en partie accompagnées de titres renfermant le nom de l'auteur, avec quelques détails sur lui et sur l'occa-

(1) Cf. Isaïe XV et XVI, une longue prophétie sur Moab, qu'il donne lui-même comme très-ancienne.

sion particulière de la prophétie. Ces titres sont authentiques à peu d'exceptions près, et, alors même qu'ils ne sont pas l'œuvre des auteurs, ils donnent à la critique de très-précieuses indications sur l'origine des diverses prophéties et sur celle des collections qu'on en a faites.

Mais des raisons tirées du fond même des choses doivent s'y ajouter pour établir l'authenticité et les circonstances particulières d'où sont sortis les diverses parties et les livres entiers des prophéties. L'œuvre de la critique, c'est de chercher toujours à découvrir la cause, et non l'effet. Une prophétie où Cyrus est nommé par son nom (Isaïe XLIV, 28; XLV, 1), une autre où les Mèdes et les Perses sont appelés pour la destruction de Babylone qui a traité Israël sans humanité (Isaïe XIII, 1—XIV, 23), ne sont naturellement pas l'œuvre d'Isaïe qui ne pouvait connaître d'avance ni l'exil du peuple à Babylone, ni la délivrance de cet exil par Cyrus, roi des Mèdes et des Perses. Un système d'interprétation qui prétend démontrer la suite et l'enchaînement des prophéties se heurte partout aux faits. Espérons que l'intelligence éclairée et la pénétration critique, devenues aujourd'hui presque générales, au moins dans la science allemande, arriveront bientôt à chasser enfin complétement la vieille foi bornée et mesquine des siècles passés à la lettre et aux miracles !

Si l'on ajoute à un examen approfondi de la cause historique une étude sérieuse de la langue, du style et des pensées, on pourra alors déterminer avec assez d'exactitude l'époque de la plupart des prophéties venues jusqu'à nous, sinon de toutes. Il va sans dire

qu'ici non plus on ne doit pas avoir de prétentions exagérées, comme serait celle de vouloir toujours découvrir le chiffre de l'année et la date du jour. Les prophéties s'adressent tellement au présent et en sont si complétement l'écho; là même où elles soutiennent et défendent les principes religieux les plus généraux, elles ont tellement trait à leur application spéciale, elles choisissent les couleurs qu'elles emploient pour leurs menaces ou pour leurs promesses d'une manière si conforme aux circonstances du moment, qu'on peut en général retrouver leur date et l'indiquer beaucoup plus facilement que celle d'un poëme lyrique, par exemple, traitant des faits généraux de l'humanité.

Voilà comment les écrits des prophètes deviennent pour nous des sources historiques d'une grande valeur. Et j'ai ici en vue moins encore les données historiques qui s'y trouvent dispersées, que la profondeur avec laquelle ils entrent dans la vie intellectuelle, dans l'état social, et dans tous les événements de leur temps. Ils animent pour nous le sommaire un peu sec de l'histoire contenue dans les livres des Rois et des Chroniques, et souvent ils rectifient ces livres sur des points importants. Ils ont pour nous la valeur de documents originaux. Pour quelques périodes, comme celle du roi Hiskia, et notamment pour les derniers temps de Jérusalem, la littérature prophétique nous fournit une relation particulièrement exacte. Les écrits historiques ne nous donnent sur les prophètes dont nous possédons les œuvres que quelques renseignements assez courts, pour certains prophètes ces renseignements n'ont guère le caractère de l'histoire, et

bien souvent nous n'avons sur eux que des récits légendaires. Nous sommes donc renseignés d'une façon très-insuffisante sur tout ce qui concerne la personne des prophètes, et sur quelques-uns même nous manquons de tout détail.

Les collections de discours d'un prophète sont en partie son œuvre, en partie l'œuvre de ceux qui sont venus après lui. C'est dans le premier cas que se trouve le livre d'Ezéchiel avec son ordre précis, tandis que les prophéties de Jérémie ont été vraisemblablement, peut-être encore de son vivant, réunies par son secrétaire et ami Baruch, auquel j'attribuerais volontiers aussi les récits historiques si détaillés sur les derniers efforts du prophète. Dans le cours des temps, on a rattaché aux grands livres des prophètes des prophéties anonymes, tantôt par hasard, tantôt parce qu'on pouvait croire qu'elles étaient l'œuvre de ceux dans les livres desquels on les avait placées. Quant aux interpolations faites à dessein, soit comme complément et comme développement (Isaïe XIX, 16-25; XXIII, 15-18), soit comme morceau séparé (Jérémie L et suiv.), elles sont rejetées tout à fait à la fin.

C'est par l'addition de ces morceaux anonymes et pseudépigraphiques à d'autres plus considérables, et par la réunion des petites prophéties avec le tout, que se formèrent nos quatre livres prophétiques, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et le livre des Douze ou des Petits Prophètes. Plus de la moitié du premier de ces quatre livres appartient à d'autres prophètes qu'Isaïe. Dans le livre de Jérémie, à l'exception de quelques petites additions, les trois derniers chapitres seuls ne sont

Digitized by Google

pas authentiques (1). Quant au livre d'Ezéchiel il est, dans ses parties essentielles, tel qu'il est sorti de la main du prophète. Le quatrième livre renferme des écrits prophétiques moins étendus, avec une légende de prophète, Jonas. Ces prophéties sont toutes de ceux dont elles portent les noms. Cependant à l'écrit de Zacharie deux appendices anonymes plus anciens ont été rattachés. Maleachi n'est probablement pas un vrai nom, mais sans doute le résultat d'un contresens pour désigner un auteur inconnu. Il est clair que le nombre sacré douze a été choisi avec intention. L'ordre des divers écrits suit un principe chronologique, mais non sans quelques erreurs faciles à expliquer.

Les prophéties qui sont venues jusqu'à nous peuvent

(1) Le texte grec de l'Ancien Testament contient, à la fin de la traduction de Jérémie, — laquelle est, d'ailleurs, assez mauvaise, et a été faite sur un texte souvent corrompu, — quelques appendices qui sont : 1° Le Livre de Baruch. Il se divise en deux parties : une épître de consolation aux Juifs, sous la domination étrangère, en forme de lettre du secrétaire de Jérémie, Baruch, lettre pleine de pensées qui rappellent celles de Jérémie (I, 1 — III, 8), et une autre épître de consolation pour les Israélites abandonnés dans leurs misères après la destruction de Jérusalem (III, 9 — V, 9). Cette dernière partie du livre est plus vivante que la première. Elle doit avoir été écrite en grec à l'origine, sans doute comme appendice à la première, qui pourrait bien avoir eu un original hébreu. Cependant, elles sont probablement toutes deux d'origine helléuique. En tout cas, leurs auteurs sont différents, et elles ne sont unies que par des liens très-lâches. Elles se composent toutes deux surtout de réminiscences d'anciens écrits. Le sentiment qui a inspiré le livre est très-louable. Il ne peut naturellement être question d'authenticité. 2° La Lettre de Jérémie, qu'on désigne aussi comme le sixième chapitre de Baruch, avertissement de Jérémie aux Juifs pour les détourner du culte des idoles au moment où ils vont être conduits à Babylone. L'original est maintenant grec. Cet opuscule n'a aucune valeur intrinsèque. 3° Les Lamentations. Voir plus haut.

fort bien être divisées en quatre périodes. La première période, qui s'étend jusque vers la moitié du septième siècle, comprend les écrits les plus importants, les plus puissants, et les plus accomplis au point de vue poétique. La deuxième, qui va jusqu'au commencement de l'exil, et renferme les prophètes Zefania, Habakouk, Jérémie, Ezéchiel, Obadia, et l'un des appendices à Zacharia, montre en général une décadence remarquable de l'inspiration prophétique, quelque élevé que soit encore Habakouk au point de vue de la forme, et Jérémie quant à la pensée. La troisième période, celle de la renaissance de la nation vers la fin de l'exil, est représentée par plusieurs morceaux anonymes dans le livre d'Isaïe, et par un morceau pseudonyme dans Jérémie. Le ton est de nouveau plein d'éclat et de puissance. C'est surtout contre Babylone, qui opprima Israël, que s'élèvent les prophètes. Enfin, la quatrième période, celle qui suivit l'exil, et dont nous avons les écrits d'Haggée, de Zacharie et de Maleachi, nous fait assister à la chute complète de l'esprit prophétique. Contenu et forme sont également faibles. Le judaïsme proprement dit, qui date de cette époque, ne se serait plus accommodé de l'antique prophétisme d'Israël, avec sa libre inspiration, sublime et sans frein.

Digitized by Google

VII

DANIEL ET LES APOCALYPTIQUES

Le prophétisme était mort depuis des siècles, et le peuple juif était bien convaincu qu'il ne renaîtrait jamais (1). Tout à coup, on vit paraître de nouveau une suite d'écrits qui se rattachent aux livres des prophètes, tout entiers tournés vers l'avenir, et pleins d'ardentes aspirations vers le jour du jugement. Ce désir s'était exalté jusqu'à l'attente précise de la venue tout à fait rapprochée du grand jour. Les auteurs n'avaient nécessairement d'autre vœu que celui de préparer leurs coreligionnaires à cette catastrophe. Pour que tous soient bien convaincus, comme ils le sont eux-mêmes d'ailleurs, que le jour du jugement est imminent, ils se couvrent de l'autorité d'anciens hommes de Dieu à qui ils attribuent leurs livres. Ces hommes doivent avoir prédit l'avenir, et nous trouvons ainsi chez eux des descriptions étendues du passé sous forme de prophéties de l'avenir. Nous découvririons toujours avec facilité le point de vue réel des auteurs, — car naturellement la descrip-

(1) Cf. Psaume LXXIV, 9; I Makkabées IV, 46; IX, 27; XIV, 41.

tion du passé ne peut être exacte que dans le passé, — si la plupart du temps ils ne nous avaient pas rendu la tâche extraordinairement difficile par un déplorable jeu de cache-cache, en dissimulant leur pensée dans des nombres et des symboles de toute sorte. Il y a des apocalypses qui, sans valeur par elles-mêmes, n'excitent l'intérêt que par les énigmes que le chercheur doit résoudre pour trouver leur origine. Dans cette symbolique et en d'autres points encore la litérature apocalyptique a des modèles dans le reste de la littérature hébraïque, notamment dans les prophètes Ezéchiel et Zacharie. Ezéchiel a le premier décrit l'avenir dans une série systématiquement ordonnée de nombres et d'images.

On trouve dans ces écrits un mélange on ne peut plus singulier de violentes passions, d'aspirations brûlantes vers le salut, avec un profond sentiment d'horreur pour la corruption présente, enfin des fantaisies et des imaginations poétiques avec une réflexion froide et calculée. En dehors des parties apocalyptiques, ces livres renferment encore le plus souvent des récits et des exhortations.

On n'a fait entrer dans l'Ancien Testament qu'un seul livre de cette espèce, le plus ancien et le meilleur de tous, le livre de Daniel. Le jugement qu'on porte sur ce livre a été établi par la critique moderne avec plus de sûreté que pour la plupart des autres. A l'exception de quelques ardents apologistes, tous les hommes de science sont depuis longtemps d'accord sur tous les points essentiels concernant le livre de Daniel. Il nous faut donc renoncer presque entièrement à la satisfaction d'apporter ici au lecteur

quelque chose de nouveau. Ce n'est que sur quelques questions secondaires que des recherches ultérieures pourront donner de nouveaux résultats.

Le livre de Daniel comprend plusieurs parties plus ou moins indépendantes les unes des autres. Tantôt il raconte, tantôt il prédit. Nous voulons tout d'abord en donner un aperçu.

Le chapitre Ier sert d'introduction. — Néboucadnézar, roi de Babylone, ordonne, après la prise de Jérusalem, de choisir parmi les captifs quelques jeunes hommes de noble race pour les élever dans la science des Chaldéens et pour les préparer au service du roi. Parmi eux se distinguent Daniel, Misaël, Hanania et Asaria, qui, fidèles aux prescriptions de la loi, s'abstiennent de mets impurs, mais n'en deviennent pas moins plus beaux et plus forts que leurs compagnons, tandis qu'ils surpassent par leurs connaissances tous les sages de Babylone. Le roi lui-même le remarque lorsque après les trois années ils lui sont présentés.

Chapitre II. — Néboucadnézar a fait un rêve dont il ne peut se souvenir. Les sages chaldéens ne pouvant lui dire ni le songe ni son interprétation, il ordonne en courroux de les mettre à mort. Daniel va être tué. Il demande à être conduit vers le roi et comble son désir. Néboucadnézar a rêvé d'une statue grande et terrible dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile. Tout à coup, une pierre mue par une force invisible a tout détruit, et la statue s'est évanouie tandis que la pierre devenait une montagne immense. Daniel explique ce songe par une suite de quatre royaumes,

dont le premier, représenté par la tête d'or, est le royaume de Néboucadnézar, et le dernier, figuré par les pieds de fer et d'argile, doit être un royaume divisé. Une puissance du ciel, dit-il, anéantira tous ces royaumes et fondera un royaume divin qui sera éternel. Emerveillé, le roi prodigue à Daniel des honneurs comme à un Dieu, il l'établit le chef suprême de tous les sages de Babel et nomme ses trois amis gouverneurs de la province de Babylone.

Chapitre III, 1-30. — Néboucadnézar élève une statue d'or d'une taille gigantesque qui doit être adorée par tous les hauts dignitaires. Misaël, Hanania et Asaria refusent de prendre part à cette idolâtrie. Pour les punir, le roi les fait jeter dans une fournaise ardente. Les hommes chargés de ce soin succombent à l'excès de la chaleur, mais les trois pieux Israélites sont protégés par un ange. Le roi, qui s'en aperçoit, leur crie lui-même de sortir de la fournaise, glorifie leur Dieu et leur rend sa faveur.

Chapitre III, 31 jusqu'au chapitre IV. — Néboucadnézar annonce lui-même à tous les peuples comment il a été châtié de son orgueil en subissant la punition divine qui lui avait été prédite auparavant, comment il a perdu sa raison, comment il a été rejeté parmi les animaux des champs, comment il a vécu avec eux, jusqu'à ce qu'enfin, après sept temps (années), il eût retrouvé sa raison. Revenu à lui, il reconnaît maintenant que Dieu seul possède la toute-puissance. Sur quoi il obtient de nouveau son trône.

Chapitre V. — Belsazar, fils de Néboucadnézar, donne un festin aux grands et aux femmes de sa cour. On boit dans les vases sacrés apportés du temple de

Jérusalem, et l'on adore les idoles. Tout à coup, apparaît une main qui écrit sur la muraille des mots que nul ne comprend. Le roi, profondément troublé, promet les plus grands honneurs à qui interprétera ces signes, mais aucun sage n'y peut parvenir. On pense enfin au sage Daniel qui donne l'explication de ces mots terribles : *Menê Menê Tekêl Ouphar-sîn* (1). Ces mots annoncent la chute prochaine du roi indigne et la ruine de son empire sous les coups des Mèdes et des Perses. Daniel reçoit les honneurs promis, mais, dans la même nuit, le roi est tué.

Chapitre VI. — Darius, le Mède, qui s'empare alors du trône, fait de Daniel le premier des trois plus hauts chefs qu'il met à la tête des cent vingt satrapies établies par lui. Envieux de ces honneurs suprêmes, les grands poussent le roi à ordonner par un édit que, pendant trente jours, nul ne devra adresser une prière à qui que ce soit, sinon au roi, sous peine d'être jeté dans la fosse aux lions. Comme ils s'y sont attendus, Daniel n'a garde de se laisser détourner par cet ordre d'adresser ouvertement à Dieu ses prières ordinaires. C'est tout contristé que le roi se voit forcé d'abandonner Daniel au châtiment annoncé. Le lendemain matin, lorsqu'il va à la fosse aux lions, il voit à sa grande joie que Dieu a empêché les lions de dévorer Daniel. Il le fait sortir de la fosse et y fait jeter les ennemis du prophète qui, avant d'avoir touché le pavé de la fosse, sont dévorés. Darius ordonne donc à tous ses sujets de redouter le Dieu de Daniel.

Chapitre VII. — Vision de Daniel dans la première

(1) « Compté, compté, pesé et les déchirants. »

année du règne de Belsazar. Il voit quatre animaux féroces et terribles dont le dernier a dix cornes. Parmi elles s'élève une autre petite corne qui détruit trois de ces cornes. La petite corne parle arrogamment jusqu'au moment où un vieillard céleste apparaît qui s'érige en juge. La quatrième bête est tuée. Les autres bêtes sont aussi dépouillées de leur puissance, et une personne descendue des nuées du ciel, semblable à un homme, obtient une domination éternelle. Ce songe est ensuite interprété comme désignant quatre royaumes successifs qui doivent à la fin faire place à la royauté du peuple saint. La quatrième bête, la plus terrible, est encore le sujet de quelques nouveaux détails : les dix cornes sont dix rois; la petite corne sera le dernier roi; il renversera trois autres rois et, pendant trois temps et demi, il se livrera aux plus affreux excès, il blasphémera contre Dieu, il opprimera les saints, il s'efforcera de détruire la loi divine, jusqu'à ce que le jugement vienne sur lui et que le peuple des saints arrive enfin à la royauté éternelle.

Chapitre VIII. — Dans la troisième année de Belsazar, Daniel voit en une vision un bélier ayant deux cornes tué par un bouc venu de l'occident et n'ayant qu'une seule corne. A la place de cette corne unique, qui est brisée, il s'en élève quatre autres, et de l'une d'elles il sort une petite corne qui lutte contre les puissances du ciel, abolit les sacrifices quotidiens et profane ce qu'il y a de plus sacré. Ce n'est qu'après 2,300 soirs et matins, c'est-à-dire après 1,150 jours ou un peu plus de 38 mois, que cette corne doit être domptée. Daniel reçoit l'explication de ce songe. Le bélier désigne l'empire médo-perse, le bouc

l'empire grec. Les quatre cornes sont quatre empires qui en sortent, mais qui ne sont pas aussi forts que celui dont ils sont issus. La dernière corne est un roi qui commettra les plus grandes iniquités jusqu'à ce que soit écoulé le temps fixé. Daniel doit sceller cette révélation au fond de son cœur.

Chapitre IX. — Dans la première année du Mède Darius, Daniel prie Dieu de lui expliquer l'énigme des 70 ans pendant lesquels devaient durer les malheurs d'Israël, selon Jérémie (XXV, 11; XXIX, 10), tandis que ces maux ne sont pas encore terminés. L'ange Gabriel lui apprend que par les 70 ans on doit entendre 70 semaines d'années, c'est-à-dire 7 fois 70 ou 490 ans. A la fin des sept premières semaines, un prince, un oint du Seigneur, se lèvera, et Jérusalem sera rebâtie, mais ce rétablissement sera très-précaire. La dernière semaine sera la plus terrible. Pendant la dernière demi-semaine (3 ans et demi), un prince abolira les sacrifices et remplira tout de l'horreur de la dévastation, jusqu'à ce qu'il soit lui-même emporté.

Chapitre X-XII. — Grande révélation sur l'avenir, dans la troisième année du règne de Cyrus. Un ange fortifie Daniel tombé dans le deuil et la tristesse. Il l'instruit des combats qu'il a eus à livrer aux anges protecteurs de la Perse et de la Grèce, il lui donne ensuite un aperçu vaste et complet des temps futurs. Trois rois de Perse doivent encore régner après Cyrus. Le quatrième commencera la guerre contre la Grèce. Un grand roi s'élèvera, mais son empire sera bientôt partagé et divisé. Les événements et les rapports des royaumes du Sud et du Nord nés de cet empire sont ensuite exactement prédits jusqu'au règne d'un prince

du Nord qui doit être le plus odieux scélérat. A la fin tous les maux deviendront plus terribles que jamais. Mais ensuite arrivera la délivrance pour le peuple de Daniel. Beaucoup d'entre les morts ressusciteront, soit pour le châtiment éternel, soit pour l'éternelle béatitude. Le bonheur des justes sera sans fin. Pour le temps de calamités, depuis l'abolition du sacrifice quotidien, Daniel entend prononcer 1,290 jours, c'est-à-dire 43 mois ou trois ans et demi, y compris un mois intercalaire. Heureux ceux qui persévéreront 1,335 jours, c'est-à-dire un mois et demi de plus! Daniel doit tenir secrète cette révélation.

Dans les premiers chapitres du livre on parle de Daniel à la troisième personne, dans les derniers on se sert de la première personne. Nul doute que le livre entier ne doive être considéré comme l'œuvre de Daniel. Quiconque n'est pas l'esclave d'un grossier supernaturalisme n'aura pas de peine, même après un examen superficiel, à rejeter absolument l'authenticité d'un pareil livre. Nous voulons cependant considérer de plus près les événements ici décrits, et leurs rapports avec l'histoire telle qu'elle nous est connue, afin de ne pas arriver seulement à un résultat négatif, mais aussi à un résultat positif sur l'origine véritable du livre. Examinons donc à cet effet les révélations qu'on nous donne sur l'avenir.

Les diverses visions sur les royaumes futurs sont d'accord entre elles dans les points essentiels, et les interprétations expresses qui en sont données le prouvent parfaitement. Les quatre royaumes dans le chapitre II sont les mêmes que dans le chapitre VII. Or, comme la fin de la vision dans le chapitre VII est la

même que celle du chapitre VIII, où nous sont donnés les noms des royaumes, comme les allusions et les développements du chapitre XI y sont de tout point conformes, il ne nous est pas bien difficile de saisir le sens de ces images.

Les royaumes du monde sont : 1° le royaume babylonien, dans lequel Daniel commence ses prédictions ; 2° le royaume médique ; 3° le royaume persique ; 4° le royaume grec ou macédonien. L'union plus intime des royaumes mède et persan est exprimée au chapitre VIII par l'image du bélier à deux cornes. Alexandre est clairement désigné aux chapitres XI, 3, et VIII, 5. De même le partage de sa monarchie aussitôt après sa mort, II, 41 et suiv. ; VIII, 6, et XI, 4. Les quatre royaumes désignés comme prenant la place de celui d'où ils sont issus (celui d'Alexandre), les quatre cornes dirigées vers les quatre régions du ciel, sont vraisemblablement la Thrace au nord, la Macédoine à l'ouest, la Syrie à l'est, l'Egypte au sud. Le chapitre XI décrit les combats des Séleucides (royaume du nord) et de l'Egypte (royaume du sud). Le roi auquel se rapportent toutes les descriptions spéciales du chapitre VII, la corne criminelle, le blasphémateur, le tyran qui profane le sanctuaire, abolit les sacrifices et opprime le peuple de Dieu, est Antiochus Epiphanes qu'on accuse d'avoir fait périr trois de ses dix prédécesseurs (VII, 8). Après lui, le voyant attend de suite la venue du royaume de Dieu.

Bien qu'on puisse discuter sur la signification de quelques points secondaires, notamment au chapitre XI qui entre dans beaucoup de détails, toujours est-il que ce que nous avons dit suffit pour rendre le

sens de la fiction tout à fait clair. Le néoplatonicien Porphyre († 304 ans après J.-C.) l'avait déjà complétement reconnue. Par des études exactes, il était arrivé à la conviction que l'auteur n'avait point erré jusqu'à l'époque d'Epiphanes, mais qu'à partir de ce temps, aussi ignorant de l'avenir que tout autre homme, il s'était trompé. Porphyre se servit de ce fait dans sa polémique contre les chrétiens. Les efforts apologétiques des Pères de l'Eglise contre lui nous ont heureusement conservé quelques-unes de ses recherches sur Daniel.

La description de l'époque grecque est en parfait accord avec l'histoire et devient même d'autant plus vraie qu'on se rapproche davantage du temps où vivait l'auteur. L'histoire d'Epiphanes nous est racontée en détail non-seulement dans ses rapports avec Israël, mais aussi avec l'Egypte. Sa haine délirante contre la religion d'Israël nous est représentée en traits non moins éclatants que dans le deuxième livre des Makkabées. L'auteur vit encore au milieu de toutes les dévastations qu'Epiphanes a ordonnées, depuis l'abolition du sacrifice quotidien, en l'année 168, jusque trois ans et demi après (la différence des chiffres est très-faible et peut être négligée sans inconvénient). Comme l'auteur attendait la venue du royaume de Dieu immédiatement à la fin de ces années, et que son attente n'est pas réalisée, nous devons en conclure qu'il a écrit avant que ces années fussent écoulées. Et même, comme ses espérances de salut sont purement idéales, comme elles ne se rattachent en rien aux événements réels, l'auteur doit avoir écrit avant les victoires du grand Judas Makkabée qui

purifia le Temple et rétablit les sacrifices à la fin de 165. Un événement aussi considérable, célébré depuis lors par une fête annuelle, aurait été sans doute invoqué par l'auteur d'une manière quelconque, s'il l'avait connu. Il n'aurait certes point passé sous silence la circonstance que cet événement eut lieu juste trois ans après que l'autel avait été profané. Au lieu de cela, l'auteur est encore plongé dans les plus affreuses ténèbres et il gémit amèrement sur l'abolition des sacrifices. C'est donc bien en 167 ou 166 avant J.-C. qu'il écrivait.

On conçoit facilement que l'auteur ne connaisse pas aussi bien l'histoire des vieux empires de l'Orient que l'histoire grecque, et qu'il commette ainsi de nombreuses erreurs. Lorsqu'il fait conquérir l'empire babylonien, non par Cyrus, mais par le Mède Darius, fils d'Ahasverus (Xerxès), c'est bien en vain que certains critiques modernes cherchent à trouver là la trace d'une tradition historique. Le rapport de l'empire médique, représenté seulement par le roi Darius, avec l'empire persan, n'est pas bien clair pour l'auteur. Il paraît confondre ce Darius avec Darius Hystaspis, car il lui attribue l'établissement des cent vingt satrapies (VI, 1), tandis qu'en réalité cette division de l'empire, non pas en cent vingt, mais en vingt satrapies, est l'œuvre de Darius Hystaspis. Le livre de Daniel ne connaît que quatre rois de Perse (XI, 2). Cette erreur doit venir de ce que dans les autres livres de l'Ancien Testament on ne rencontre, par hasard sans doute, que quatre noms de rois persans : Cyrus, Darius, Xerxès et Artaxerxès. Au chapitre XI, 2, l'expédition de Xerxès en Grèce est évidemment confondue avec la lutte du dernier Darius contre

Alexandre. Le livre débute par une erreur fort étrange. Néboucadnézar aurait, comme roi de Babylone, assiégé et conquis Jérusalem dans la troisième année de Yoyakim, tandis que, d'après Jérémie xxv, 1, et II Rois xxv, 8, il ne monta sur le trône que dans la quatrième année de Yoyakim. Cette donnée est fondée sur une fausse indication de la Chronique (II Chroniques xxxvi, 4,) combinée sans doute à tort par l'auteur avec II Rois, xxiv, 1.

Puisqu'il en est ainsi, nous ne nous étonnerons pas que l'auteur n'ait eu à sa disposition aucune chronologie des événements plus anciens. Jusqu'à l'adoption de l'ère des Séleucides, les Israélites ont toujours compté d'après l'année du roi régnant. Toute la durée qui s'étend depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à Alexandre aurait donc dû être calculée en additionnant les années de règne des rois babyloniens et persans, ce qui n'aurait guère été facile pour l'auteur qui se trompait si complétement sur le nombre de ces rois. Aussi n'avons-nous pas besoin de recourir à des explications artificielles pour mettre d'accord avec l'histoire le nombre des soixante-dix semaines d'années qui se seraient écoulées depuis la chute de Jérusalem jusqu'à Epiphanes. Ce qui amena l'auteur à cette étrange interprétation de la prédiction de Jérémie, nullement réalisée, mais qui, comme parole prophétique, ne souffrait aucun doute, c'est vraisemblablement le passage du Lévitique, xxvi, 34, où les Israélites sont menacés, s'ils continuent à transgresser les ordres de Dieu, de voir leur pays ravagé « fêter ses sabbats, » c'est-à-dire ne donner aucun produit, comme dans l'année sabbatique, pendant laquelle la

terre ne doit pas être cultivée. L'auteur s'imaginait donc que les soixante-dix années de dévastation étaient des années sabbatiques, qui comprenaient chacune sept années ordinaires, si bien que les soixante-dix années signifiaient pour lui soixante-dix semaines d'années. Nous avons là un des plus anciens exemples d'un système d'interprétation qui devait arriver à son apogée quelques siècles plus tard chez les juifs et chez les chrétiens.

Au milieu de ces quatre cent quatre-vingt-dix années de calamités, un moment capital est la restauration de Jérusalem sous le « prince oint, » — Cyrus. Bien qu'on ne vît réalisées qu'un petit nombre des espérances que les prophètes d'alors avaient rattachées à la fin de l'exil, il n'y en avait pas moins là un premier commencement pour la reconstitution du royaume de Dieu. Mais cet événement étant, au point de vue de l'auteur, un événement très-ancien, il dut le placer au commencement des soixante-dix semaines, et il en vint alors tout naturellement à imaginer la période de sept semaines d'années. Or, comme en réalité il s'est passé juste quarante-neuf ans entre la destruction de Jérusalem (1) et la première époque du retour, il est possible que l'auteur ait eu ici une donnée chronologique véritable sur cette période. Par contre, les quatre cent quatre-vingt-dix années, si l'on prend pour point de départ les deux prédictions de Jérémie, nous conduiraient beaucoup plus loin que jusqu'au temps d'Epiphanes. L'auteur était autorisé par les circonstances de l'époque où il vivait à séparer

(1) Assurément, le point de vue auquel se place Jérémie est de dix-huit à vingt ans antérieur.

tout particulièrement la dernière semaine, et, dans celle-ci, la dernière moitié, les trois ans et demi environ, comme le temps de l'épreuve la plus terrible.

Si nous allions une fois jusqu'à accorder qu'un prophète peut prédire directement l'avenir, au moins faudrait-il qu'on ne pût prendre en faute ce prophète, et le royaume de Dieu aurait dû commencer en réalité aussitôt après le renversement d'Epiphanes ! On n'a pas manqué plus tard de traiter les prédictions de notre livre comme son auteur avait fait les paroles de Jérémie. Il est du reste à remarquer que, dans la première année du règne du conquérant de Babylone, Daniel lui-même n'aurait nullement été en état de révoquer en doute la réalisation complète de la prophétie de Jérémie, car alors les soixante-dix années n'étaient pas encore écoulées. Mais, au temps de l'auteur de notre livre, un Israélite croyant devait douloureusement ressentir la contradiction par trop criante entre la prophétie et la réalité.

Il résulte de tout ceci que le livre de Daniel n'est pas authentique. L'époque véritable de sa composition est loin d'être pour nous un mystère, et nous n'avons besoin que de quelques mots pour toucher les autres difficultés fort nombreuses qui s'opposent également à son authenticité. Et d'abord la plupart des faits racontés dans le livre tiennent de la fable et n'ont pu s'accomplir. Qu'on songe seulement aux trois jeunes hommes délivrés du feu et aux autres merveilles aussi extravagantes, la folie de Néboucadnézar durant sept ans, sa vie au milieu des bêtes, en compagnie desquelles il broute l'herbe des champs, sa

façon étrange de faire part de son destin à tous ses sujets, la défense absurde en vertu de laquelle nul ne doit dans l'empire, pendant un mois entier, demander quoi que ce soit sinon au roi, etc., etc., etc.

Nous n'insistons pas sur les idées qu'on trouve exprimées dans ce livre, par exemple les idées relatives à la résurrection des morts, bien qu'on les ait données comme un argument contre l'authenticité de l'œuvre. Nous préférons attirer l'attention sur deux contradictions que le livre porte en soi et qu'on a vainement voulu faire disparaître au moyen d'interprétations forcées. I, 21, il est dit que Daniel « a été, » c'est-à-dire a vécu jusqu'à la première année de Cyrus, et X, 1, il a encore une vision la troisième année de ce roi. D'après le chapitre I, les jeunes gens amenés en captivité par Néboucadnézar doivent être instruits et préparés au service du roi pendant trois ans (v. 5), et leur éducation dure en effet tout ce temps (v. 18), tandis que le récit du chapitre II, dont la scène se passe après que cette éducation est terminée, se trouve placé dans la deuxième année du règne du roi.

Des raisons de linguistique peuvent être aussi invoquées contre l'âge du livre. Qu'il soit en partie rédigé, non en hébreu, mais en araméen, — du chapitre II, 4, jusqu'au chapitre VII, — c'est là une particularité qui ne prouverait rien contre l'authenticité. Rien n'empêcherait d'imaginer qu'un Israélite, vivant à Babylone parmi des Araméens, ait pu facilement être amené à employer alternativement les deux langues. Ce n'est qu'après avoir reconnu l'époque de la composition de notre livre qu'il nous est

permis de tirer des conclusions, empruntées à l'histoire de la linguistique, de l'emploi alternatif des deux langues, conclusions qui trouvent ailleurs aussi leur confirmation. C'est en effet dans cette période que mourut la vieille langue hébraïque comme langue comprise par le peuple, et qu'elle fit place à l'araméen, qui avait tant d'affinité avec elle, et dont se servaient les peuples voisins. L'hébreu néanmoins continua à vivre comme langue littéraire et juridique, et l'on comprend qu'un auteur, même au milieu de son récit, pût passer de l'une à l'autre langue, comme a fait le compilateur de notre livre d'Esra, selon la langue de ses divers documents, écrits tantôt en hébreu, tantôt en araméen.

L'opinion de Merx, d'après laquelle l'auteur aurait choisi à dessein la langue araméenne comme langue populaire pour les parties de son livre écrites en vue du peuple, tandis que les morceaux apocalyptiques, destinés seulement aux hommes d'une culture plus élevée, auraient été composés dans la langue savante, cette opinion, dis-je, est absolument contredite par le fait seul que le premier chapitre, indispensable à l'intelligence de l'ensemble et tout à fait populaire, est écrit en hébreu, et que le septième chapitre, tout apocalyptique, est en araméen. L'auteur supposait évidemment chez ses lecteurs la connaissance des deux langues, autrement il n'aurait point passé de l'une à l'autre au milieu même du deuxième chapitre.

L'hébreu de notre livre présente en général le même caractère que l'hébreu des autres écrits les plus modernes de l'Ancien Testament. L'auteur a

beau emprunter à dessein des archaïsmes à la langue du Pentateuque, il ne laisse pas de pécher souvent contre les délicatesses du style antique, et il *aramaïse* alors même qu'il écrit en hébreu. Aussi bien, ce fait même pourrait encore à la rigueur s'expliquer chez un écrivain ancien vivant au milieu des Araméens. Mais ce qu'on ne saurait expliquer chez un tel écrivain, c'est l'emploi des mots grecs du troisième chapitre. Nous sommes amenés par là à l'époque qui suivit Alexandre. L'inconstance de la prononciation et de l'orthographe de ces mots grecs, — ce sont les noms des instruments de musique, *kitharis*, *sambyke*, *symphonia* et *psalterion*, — n'a rien que d'habituel pour les mots étrangers, et, d'ailleurs, les transformations phoniques qu'ils subissent répondent tout à fait à ce que nous voyons arriver pour les nombreux mots grecs que l'on rencontre dans les livres juifs postérieurs à la Bible.

Le défaut absolu d'authenticité ainsi clairement établi, nous n'avons pas besoin de nous arrêter à des arguments moins décisifs, telle que l'omission de Daniel dans Sirach, pourtant si prodigue d'éloges pour les grands prophètes.

On connaît maintenant l'origine et l'objet de notre livre. Les persécutions terribles d'Antiochus Epiphanes suscitèrent un esprit hardi qui éveilla en lui-même et dans ses coreligionnaires une ardeur généreuse. Le ferme espoir que les anciennes prophéties devaient être accomplies, l'idée, généralement humaine, et spécialement israélite, que le secours de Dieu est surtout proche quand l'infortune est à son comble, l'enflammèrent, et lui firent jeter sur l'avenir

des regards prophétiques à la manière des antiques voyants d'Israël. Toutefois, la vieille inspiration prophétique passant pour morte depuis longtemps, s'il avait parlé en son propre nom, il n'aurait pu compter sur cette foi profonde que réclame le prophète pour ses prédictions. Aussi se dissimula-t-il sous le nom d'un saint de l'antiquité. Pour faire pleinement naître la foi et la confiance, il décrit le passé comme un avenir éloigné, soit par des images et des allusions transparentes, soit tout à fait ouvertement. Naturellement on devait accorder créance, même pour les temps les plus éloignés, à un voyant qui, jusqu'aux jours présents, avait si bien prédit l'avenir. L'espérance assurée qui se dégageait de ces prophéties, la certitude de la fin prochaine de l'oppression et de la venue du royaume de Dieu, devaient retremper l'esprit de ceux qui, même dans les plus grandes souffrances, restaient fidèlement attachés à la foi. Le même but était atteint par les parties narratives du livre qui montraient comment Dieu n'abandonne jamais les hommes pieux, alors même que toute espérance terrestre est évanouie, comment les justes vont d'eux-mêmes avec joie au-devant du martyre, et, enfin, comment Dieu inflige à l'orgueil humain les plus effroyables châtiments.

A ce point de vue, il nous est loisible de comprendre pleinement le livre de Daniel. L'auteur ne voulant point écrire une histoire, peu lui importe de blesser la vraisemblance historique et naturelle. Plus ses récits sont merveilleux, plus il peut espérer de l'impression qu'ils produiront sur des lecteurs pleins de foi au surnaturel. On comprend dès lors que les

divers morceaux soient indépendants les uns des autres, et concourent chacun à sa façon au but principal du livre. Quant aux petites contradictions qu'on rencontre dans le livre, elles n'ont plus rien de surprenant. Il n'y a pas jusqu'au premier chapitre, nécessaire comme introduction, qui n'ait sa valeur propre, en montrant comme quoi la stricte fidélité à la loi, loin d'être un obstacle au salut, fait descendre sur nous les bénédictions du Seigneur.

C'est son temps que l'auteur a partout en vue. Néboucadnézar, qui ordonne d'adorer son image sous peine de mort, Belsazar, qui emploie les vases sacrés dans ses orgies, sont pour lui autant de types des tyrans séleucides, de même que la corne criminelle dans les visions apocalyptiques. Daniel et ses trois amis représentent les martyrs de son temps. Quant au dénoûment heureux de ces différentes scènes, la justice poétique le lui imposait : les tyrans eux-mêmes sont convaincus de la toute-puissance de Dieu, et, avant de mourir, Epiphanes est amené par la foi du peuple juif au repentir et à l'adoration du vrai Dieu (1).

L'auteur s'est servi avec une liberté grande de certaines traditions historiques et légendaires. Le prophète Ezéchiel parle d'un certain Daniel comme d'un modèle de piété et de sagesse (XIV, 14, 20; XXVIII, 3). Mais, en le nommant entre Noé et Job, il semble le regarder comme un homme de la plus haute antiquité, et non comme un contemporain, ce qu'aurait dû être le Daniel de notre livre. Quelles

(1) Comp. les deux livres des Makkabées.

traditions avait Ezéchiel sur ce Daniel, qu'est-il arrivé de ces traditions aux écrivains plus modernes et à l'auteur même de notre livre, c'est ce qui échappe à toutes nos investigations, mais il est probable que cet auteur a emprunté le nom de son héros à Ezéchiel. D'ailleurs le nom de Daniel revient encore comme étant le nom d'un contemporain d'Esra (Esra, VIII, 2; Néh. X, 7). Or, comme les noms de Misaël, d'Asaria et de Hanania, dont le premier est tout à fait rare, sont aussi portés par des contemporains d'Esra (Néh. VIII, 4; X, 3; X, 24), il est vraisemblable que l'auteur pensait à ces personnages, en quoi il commit un anachronisme d'un siècle et demi.

En dehors de quelques faits historiques, on a tiré parti pour le livre de Daniel de certaines légendes juives et peut-être aussi babyloniennes. Un passage de l'auteur grec Abydenos, qui a écrit sur l'histoire de Babylone, nous montre Néboucadnézar prophétisant du haut de son palais des malheurs à son empire, puis mourant. Le passage a quelque ressemblance avec le chapitre IV de Dauiel, et il est possible que l'auteur ait transformé à sa manière une tradition babylouienne. Peut-être a-t-il fait encore quelques emprunts analogues. En tout cas, il traite fort librement la légende, et les traits essentiels du récit lui appartiennent en propre.

Comme tous les écrivains religieux de cette époque, il a devant les yeux les anciens modèles des livres saints. Dans le langage et dans les pensées on reconnaît l'influence du Pentateuque, d'Ezéchiel, de Jérémie, d'Esra, de Néhémie et d'autres livres encore. Il

imite souvent Ezéchiel, mais il dépasse de beaucoup ce prophète à la froide réflexion.

Le livre de Daniel est une des productions les plus remarquables de la littérature hébraïque. Si l'on fait abstraction des défauts du temps, on ne peut qu'admirer l'habileté et l'esprit élevé de l'auteur. Remarquons surtout les parties narratives de son livre, et particulièrement le récit du festin de Belsazar. Nous avons là une fantaisie originale, assez rare dans l'Ancien Testament, et de plus une description exécutée avec un art parfait. Sans doute il ne faut point traiter ces récits comme on ferait pour des récits historiques, surtout il ne faut jamais oublier les habitudes d'esprit de l'époque et son goût pour le surnaturel. De même, si l'auteur écrit sous un faux nom, on ne doit pas non plus s'en trop scandaliser. De tout temps une telle fiction n'avait eu chez les Hébreux rien que d'habituel. Quiconque croyait écrire dans l'esprit des voyants et des antiques chefs d'Israël, pensait avoir le droit de mettre leurs noms en tête de son livre, pour assurer à ce livre une influence égale à celle qu'il eût exercée s'il avait réellement été l'œuvre de ces grands hommes.

Ce livre est de la plus haute valeur pour connaître les idées et les sentiments du milieu d'où sortirent les héroïques Makkabées. L'auteur, qui n'avait pas un esprit très-original, était certainement en communauté d'idées avec beaucoup de ses compatriotes. L'enthousiasme des martyrs, l'inébranlable fidélité à la loi, même dans les plus petites choses, le ferme espoir d'une délivrance prochaine, la haine contre tout ce qui est païen, tous ces sentiments que nous

trouvons dans le livre de Daniel remplissaient l'âme des Juifs, les poussaient à la lutte à jamais mémorable qu'ils soutinrent pour leur foi. Au point de vue dogmatique, nous trouvons clairement exprimée pour la première fois l'idée de la résurrection d'un grand nombre de morts (non de tous), et la transformation toute particulière des espérances messianiques : d'un Messie personnel, pas un mot; la grandeur et la domination dans l'avenir sont étendues au peuple des saints tout entier. Enfin, même pour l'histoire extérieure des royaumes syriens et égyptiens, quelques chapitres de notre livre ont une importance remarquable.

On sait à quelles exagérations on peut être conduit avec le principe que plusieurs écrits de l'Ancien Testament ont été formés peu à peu par la réunion de morceaux divers. De même dans notre livre l'indépendance des parties les unes par rapport aux autres a fait supposer qu'il n'était, lui aussi, qu'un recueil de morceaux de diverses provenances. Mais comme cette indépendance des parties dans Daniel est due à d'autres causes, comme on retrouve partout le même fond d'idées et les mêmes tendances, comme la langue et le style restent toujours semblables et identiques à eux-mêmes, enfin, comme on ne saurait objecter que la première partie du livre est narrative et la seconde apocalyptique, car, même dans la première partie, le deuxième chapitre contient une description apocalyptique tout à fait semblable à celles de la seconde partie, — pour tous ces motifs, dis-je, il faut rejeter cette hypothèse d'ailleurs généralement abandonnée aujourd'hui. Comme on passe de l'hébreu à

l'araméen au milieu d'un récit, que l'araméen va jusqu'au septième chapitre et pénètre même dans la deuxième partie, on ne peut naturellement songer à se servir de la langue pour séparer le livre en ses éléments hétérogènes. Aussi bien, la ressemblance du style et de l'exposition entre les chapitres araméens et hébreux est si grande qu'elle ne peut être telle qu'entre des morceaux écrits, il est vrai, en deux langues différentes, mais unis par une étroite parenté.

Bien que les brillantes visions du livre de Daniel ne se soient pas toutes réalisées, ce livre paraît cependant avoir obtenu de bonne heure une grande autorité. Attribué à un saint prophète, en harmonie avec les idées et les sentiments du temps, il devait naturellement être mis en haute estime. On ne prenait pas garde aux prédictions restées sans accomplissement, parce que, au moyen d'explications hardies, on les replaçait dans l'avenir. Le livre de Daniel a exercé beaucoup d'influence sur les opinions dogmatiques des époques plus modernes. On lui donna ainsi souvent un sens tout différent du sens primitif. Ç'a été le cas surtout pour le jugement du chapitre VII où, au lieu de la personnification du peuple d'Israël, on vit celle du Messie ou du Christ.

Déjà le discours mis dans la bouche de Mattatias mourant (I Makk. II, 59 et suiv.) parle de l'histoire de Daniel et de ses trois compagnons tout à fait comme des autres récits de l'Ancien Testament. Voir là, comme on l'a fait, un témoignage en faveur de l'authenticité du livre, est chose absurde et insensée. Pour conclure ainsi, il faudrait que ce discours nous eût été conservé avec une fidélité sténographique.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'auteur du premier livre des Makkabées, qui composa ce discours au commencement du dernier siècle avant l'ère chrétienne, regardait le livre de Daniel comme un livre saint. Tandis que nous savons de plusieurs livres de l'Ancien Testament que leur autorité canonique fut longtemps discutée, il nous manque tout renseignement du même genre au sujet du livre de Daniel, le plus moderne sans doute du canon hébreu tout entier. Il n'existe aucune preuve à l'appui de la supposition d'après laquelle les Sadducéens auraient rejeté ce livre parce qu'on y trouve la doctrine de la résurrection des morts. Un peu d'art exégétique suffisait pour écarter cette idée qui les choquait. Le premier livre des Makkabées, un livre sadducéen, est précisément celui qui nous donne le plus ancien témoignage que nous ayons sur le livre de Daniel.

La place qu'occupe ce livre dans la Bible hébraïque nous fournit encore une preuve de son origine moderne. Il appartenait par son contenu à la deuxième catégorie d'écrits du canon qui, sous le nom de « Prophètes, » ne contient pas seulement des livres prophétiques proprements dits, mais aussi d'anciens livres historiques, depuis Josué jusqu'aux Rois. Au temps où le livre de Daniel fut composé, cette série d'écrits était déjà terminée, et il ne put entrer que dans la troisième catégorie du canon, celle des « Livres saints », ou Hagiographes, formée des écrits les plus divers, soit moins considérés, soit plus récents. C'est bien en vain que des écrivains orthodoxes ont voulu démontrer par des sophismes que le livre de Daniel, tout en étant authentique, ne devait pas être placé

parmi les écrits prophétiques, et cela quand nous trouvons parmi ces écrits le livre purement narratif de Jonas.

C'est dans la Bible grecque que Daniel se trouve joint pour la première fois aux prophètes. Aussi toutes les Eglises chrétiennes comptent-elles Daniel parmi les grands prophètes.

Le traducteur grec ne paraît pas avoir encore envisagé le livre de Daniel avec un sentiment de crainte religieuse bien profond. Il traite son livre avec plus de sans-façon encore que ne fait le traducteur d'Esther. Il n'y a pas dans toute la Bible grecque une traduction faite avec plus de légèreté et de maladresse. Plus on avance, plus cette traduction devient détestable, et souvent elle dégénère en véritable non-sens. Tantôt elle omet des choses nécessaires, tantôt elle introduit des additions plus ou moins considérables qui apportent le trouble dans le récit. Ajoutons que cette version a eu la mauvaise fortune d'être profondément altérée par l'addition d'autres fragments de traduction, en partie plus libre encore, et par d'autres appendices, sans parler des transpositions et des corruptions, si bien qu'il est difficile de reconnaître dans ce livre le texte primitif. Il faut surtout citer ici le passage important au point de vue dogmatique (IX, 25 et suiv.) qui, alors même qu'on remet les mots déplacés à leur véritable place et qu'on retranche les gloses, ne donne encore aucun sens.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'Eglise ait rejeté cette traduction, lorsque, au deuxième siècle après l'ère chrétienne, Théodotion publia une nouvelle traduction lisible, ou plutôt une révision faite avec soin

de l'ancienne version sur le texte original. Vers 200 déjà on cite Daniel d'après Théodotion, et l'ancienne traduction avait peu à peu tout à fait disparu lorsqu'elle fut retrouvée de nouveau au siècle dernier.

La traduction grecque de Daniel, comme celle du livre d'Esther, contient, outre quelques petites additions, d'autres additions plus considérables d'origine diverse. Il se pourrait que les deux prières introduites dans le troisième chapitre aient été traduites de l'hébreu. Ce sont deux essais fort louables, mais très-faibles, de quelques âmes pieuses. La prière d'Asaria (v. 24-45) est en tout cas d'un autre auteur que le chant des trois hommes (v. 46-90), tiré d'un simple formulaire liturgique, et qui donne dès le début une nouvelle paraphrase du verset 22 de l'original.

C'est une invention malheureuse et un récit mal composé que l'histoire de la chaste Suzanne. C'était d'abord un morceau séparé. Il fut à l'origine écrit en grec, comme le reconnut déjà, vers 200 après l'ère chrétienne, l'esprit sagace de Julius Africanus, d'après les jeux de mots grecs qui s'y trouvent. Ni par ces raisons, ni par d'autres, il ne put cependant jamais persuader à son illustre ami Origène, si dénué de sens critique, que cet appendice ajouté à Daniel n'était pas plus authentique que tous les autres.

Il faut être plus sévère encore pour l'imitation absolument niaise de l'histoire de la fournaise ardente et de la fosse aux lions dans le récit de Bel et du dragon à Babylone. Ce morceau qui, mettant en scène le prophète Habakouk, porte le titre d'extrait « des Prophéties d'Habakouk, » était également en grec à l'origine et formait un écrit séparé.

On ne peut dire quand sont nés ces rejetons de notre livre. De très-anciens écrivains chrétiens les considèrent comme faisant partie intégrante du livre de Daniel, et Théodotion lui-même n'osa pas les en séparer entièrement. Il les remania avec une certaine habileté, améliorant quelque peu certains détails, l'histoire de Suzanne surtout, et resserrant le lien qui les unissait au livre proprement dit. Luther a eu raison d'écarter ces additions : il aurait encore mieux fait de les laisser tout à fait de côté, au lieu de les mettre au nombre des Apocryphes.

Le livre de Daniel commence une longue série d'apocalypses juives et chrétiennes qui s'étend jusqu'au moyen âge. On peut pour certains temps désigner la forme apocalyptique comme la forme spéciale des écrits à la fois politiques et religieux. Une étude plus approfondie de cette littérature, pour laquelle on montre souvent aujourd'hui une passion exagérée, nous entraînerait tout à fait hors du domaine de l'Ancien Testament. Disons seulement quelques mots de l'un de ces écrits qui, dans l'antiquité chrétienne, a souvent été considéré comme un livre canonique de l'Ancien Testament, et qui est encore regardé comme tel aujourd'hui, au moins en Abyssinie. Je veux parler du livre d'*Hénoch*, révélation étrange de l'avenir et des mystères de la nature, reposant sur une investigation servile et timorée des livres saints. Le livre attribué au patriarche antédiluvien Hénoch n'est qu'une compilation maladroite d'un grand nombre d'écrits du même genre. Il est à tous égards bien inférieur au livre de Daniel et produit en général l'impression d'un profond ennui.

L'inextricable écheveau des nombres et des symboles, fort embrouillé, rend plus difficile encore l'intelligence véritable du livre, et empêche d'en bien déterminer l'origine. Le livre d'Hénoch paraît avoir été composé en Palestine, dans la première moitié du dernier siècle avant l'ère chrétienne. Il est cité dans l'épître de Judas, v. 24. Les passages messianiques du livre d'Hénoch seraient très-intéressants s'ils n'étaient pas des interpolations évidentes dues en grande partie aux chrétiens. C'est en hébreu que ce livre a été écrit à l'origine, mais il ne reste rien de l'original. Nous en possédons au moins des fragments dans les traductions grecques. Quant au texte complet, nous l'avons dans la version éthiopienne faite sur le grec.

Nous devons considérer comme un grand bonheur que presque toute l'ancienne Eglise, en dépit de la citation de l'épître de Judas, ait en somme rejeté ce livre, car, si on l'avait considéré comme canonique, l'influence des étranges idées dont il est rempli aurait pu être très-fatale au développement de la pensée du moyen âge.

A certains égards, il faut attacher plus d'importance à un autre livre conservé en entier dans le texte éthiopien seulement. A peine plus moderne que le livre d'Hénoch, il peut à la rigueur être compté également au nombre des écrits apocalyptiques. C'est le *Livre des Jubilées* ou *La Petite Genèse*. Ce n'est pas en réalité une véritable apocalypse. Cette littérature n'est vraiment vivante qu'après l'ère chrétienne.

VIII

LE CANON ET LE TEXTE

Nous ne savons presque rien de précis sur l'origine du canon de l'Ancien Testament, c'est-à-dire sur ce qui a fait que les écrits qui forment l'Ancien Testament sont arrivés, à l'exclusion de tous les autres, à être considérés chez les Juifs comme particulièrement saints et inspirés de Dieu même. Ce qui est bien certain, c'est que ce canon ne s'est formé que peu à peu. Le code mosaïque passait déjà pour être le fondement sacré de la religion, alors que maints autres écrits de l'Ancien Testament n'existaient pas encore ou n'étaient pas définitivement clos et arrêtés. C'est au moins depuis l'époque d'Esra que ce code fut regardé comme canonique, et il a toujours conservé cette valeur. Même lorsqu'on admit au nombre des livres saints plusieurs autres écrits, il resta le premier et le plus important. Il forma une division séparée et prit la première place même dans l'ordre extérieur. Les Samaritains n'ont que le Pentateuque comme livre saint. Les autres livres ne leur semblaient déjà plus dignes d'être employés, parce que ces livres étaient

Digitized by Google

conçus évidemment à un point de vue juif qu'ils repoussaient en principe.

La deuxième division de l'Ancien Testament est formée par les anciens livres historiques, depuis Josué jusqu'aux livres des Rois, et par les quatre grands livres des prophètes Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et des Petits Prophètes. Les livres de cette classe sont appelés d'un seul mot « les Prophètes. » Parfois, grâce à l'emploi tout particulier d'une expression qu'on rencontre à plusieurs reprises dans Zacharie (I, 4; VII, 7, 12), les livres historiques sont appelés « les Prophètes qui ont été jadis (1), » et les prophètes véritables « les Prophètes qui sont venus depuis. » L'adoption de ces livres n'a dû avoir lieu que peu à peu. On s'en servait beaucoup, soit comme documents pour l'histoire du peuple, soit comme écrits pour l'édification et l'instruction religieuse. L'antiquité qu'on leur attribuait, à tort ou à raison, leur donnait déjà une haute valeur. Comme œuvres de prophètes, ils réclamaient une grande autorité, et, peu à peu, ces livres dans lesquels Dieu parle si souvent par ses prophètes, devaient être considérés comme des livres saints qui, pour n'être pas mis sur le même pied que le code mosaïque, n'en venaient pas moins immédiatement après. Or, des parties considérables du livre d'Isaïe ne datent que de la fin de l'exil, et il en est de même de plusieurs chapitres du livre de Jérémie (L et suiv.) Les livres des Rois, nous l'avons vu, ne peuvent avoir été terminés auparavant, et peut-être même sont-ils plus modernes encore. De même

(1) C'est ainsi qu'on nomme, dans Zacharie, les anciens prophètes qui ont vécu avant la destruction de Jérusalem.

pour le dernier appendice du livre de Jérémie (LII) qui, en tous cas, n'a été ajouté que très-tard. Les livres de Haggée et de Zacharie, qui appartiennent à la collection des petits prophètes, sont seulement du règne de Darius Hystaspis, et, quant aux livres de Maleachi et de Jonas, ils peuvent difficilement avoir été écrits avant le cinquième siècle avant J-C. Il en résulte que la liste des livres de cette deuxième classe ne fut pas arrêtée avant la fin du cinquième siècle. Jésus ben Sira regarde évidemment déjà ces livres comme canoniques, et cela est encore bien plus vrai de son petit-fils, le traducteur de son livre. Nous placerons donc l'admission des prophètes dans le canon dans la période qui s'étend de 400 à 200 avant l'ère chrétienne. Ce n'est que peu à peu, nous le répétons, que ce choix eut lieu, et sans qu'aucune décision formelle l'ait provoqué.

Quant aux autres livres, dont les uns, célèbres dès l'antiquité par le nom des saints personnages dont ils étaient donnés comme l'œuvre, ou par leur contenu, et dont les autres, écrits peu à peu et plus tard, arrivèrent à une grande autorité, ils ne purent point entrer cependant dans la catégorie des prophètes, mais, considérés comme formant une classe à part, ils furent appelés simplement les « Ecrits, » « Ketoubîm » en hébreu, « Grapheia » en grec, ou bien les « Saintes Ecritures, » les Hagiographes. De tels livres seuls pouvaient compter d'être reconnus pour sacrés qui se rattachaient à l'antiquité et à la religion d'Israël, ou qui étaient attribués à un saint personnage des anciens jours. Quant aux livres nouveaux, pour conquérir l'autorité d'écrits canoniques, ils devaient répondre

tout particulièrement à la conception religieuse du peuple juif. Il est évident que cet élargissement graduel du cercle des livres saints ne fut possible qu'aussi longtemps qu'on n'eut pas une conception trop rigoureuse de l'idée de l'inspiration. Le terme final de cette troisième classe d'écrits est renfermé pour la Palestine dans l'espace de temps que nous avons dit. La composition, ou au moins la dernière rédaction des livres de cette catégorie, dure jusqu'à l'époque des Makkabées. Vers la fin du deuxième siècle avant l'ère chrétienne, cette collection paraît presque terminée. On pourrait au moins le conclure de ce que le livre d'Hénoch, un peu plus récent, qui répondait au goût du temps et était donné comme très-ancien, n'a pas été considéré comme canonique par les Juifs. Lorsque le traducteur du livre de Sirach (vers 120 avant J.-C.), à côté de la Loi et des Prophètes, parle encore « des autres livres transmis par les pères », il ne faut pas affirmer qu'il ait en vue ici la catégorie presque complète des hagiographes, car peut-être comprend-il aussi dans cette expression des écrits profanes. Nulle part nous n'avons aucun document d'une authenticité démontrée sur l'époque où le canon fut clos, et il ne nous en reste pas même une trace (1). Tout cela était assurément le résultat d'une entente tacite.

D'ailleurs l'autorité canonique de quelques-uns de ces livres fut plus tard souvent discutée par les savants juifs. L'objet du débat, selon toute apparence,

(1) On ne peut attacher la moindre importance au récit relatif à la bibliothèque de Néhémie, dans la lettre pleine de niaiseries qui se trouve au deuxième livre des Makkabées (II Makk. II, 13), ni à d'autres données semblables.

Digitized by Google

n'était pas de savoir si tel ou tel écrit devait être introduit dans le canon, mais si au contraire on ne devait pas l'en exclure, à cause de quelques graves scrupules qu'il éveillait en blessant la façon de voir générale du peuple juif. Lorsque, par exemple, on se demande si le livre d'Ezéchiel, qui diffère en plusieurs points du code mosaïque, doit être tenu pour canonique, c'est là seulement une opinion isolée, purement théorique, en face de l'opinion généralement reçue depuis longtemps. En tout cas, à l'avénement du christianisme, le canon hébreu était fixé dans la pratique, et la théorie de l'inspiration était déjà complétement développée.

Quant à l'ordre des livres, le sujet le détermine suffisamment dans la seconde catégorie pour les livres historiques. L'ancien ordre concernant les prophètes proprement dits est le suivant : Jérémie, Ezéchiel, Isaïe, les Petits Prophètes. Cet ordre, évidemment tout extérieur, en vertu duquel le plus long livre doit précéder le plus court, fut, beaucoup plus tard seulement, changé en partie par considération pour la chronologie dans l'ordre qui nous est plus familier, et d'après lequel Isaïe est avant Jérémie et Ezéchiel. Pour la troisième catégorie, on n'a jamais pu réussir à arrêter un ordre généralement admis.

On était beaucoup moins exclusif qu'en Palestine et bien plus large dans l'idée qu'on se faisait des livres saints chez les Juifs parlant grec d'Alexandrie. Ces Juifs avaient tous les écrits du canon hébreu en grec, mais de plus un grand nombre d'autres livres de toute espèce, soit traduits, soit originaux, que l'on ne connaissait point en Palestine ou qu'on ne considérait pas

comme sacrés. Le christianisme adopta tout d'abord ces écrits, comme on les lisait à Alexandrie, et sans les examiner de plus près. Peu à peu on vit naître des courants contraires. On apprit que les Juifs instruits étaient loin de reconnaître indifféremment tous ces livres, et l'on tenta à plusieurs reprises d'établir une différence entre les livres canoniques et les livres apocryphes, c'est-à-dire, comme les définit fort bien Luther, « ceux qui ne sont pas tenus pour identiques à l'Ecriture sainte, mais qui sont cependant utiles et bons à lire. »

On réussit à exclure définitivement quelques livres, comme le livre d'Hénoch, mais, dans la pratique, on continua toujours à se servir des apocryphes comme des canoniques, si bien qu'à la fin l'Eglise ne maintint presque nulle part officiellement la différence entre les deux sortes de livres. Le protestantisme rétablit cette distinction, mais il ne bannit nullement de l'usage les apocryphes. Aujourd'hui cette différence n'a plus qu'un intérêt historique. Il n'est pas vrai que les apocryphes diffèrent essentiellement pour l'espèce et pour l'origine des éléments du canon, et ils ne leur sont pas tous inférieurs. Par exemple, le premier livre des Makkabées et le livre de Tobit sont bien certainement supérieurs au livre d'Esther. D'un autre côté, il n'y a pas dans tout le canon un seul morceau aussi pauvre sous tous les rapports et aussi insignifiant que les additions à Daniel et à Esther, et quelques autres parties des apocryphes.

Avant que les divers livres de l'Ancien Testament ne parvinssent à être considérés comme canoniques, leur texte dut naturellement subir le sort de tous les

manuscrits. Négligences et arbitraire des copistes, additions explicatives des lecteurs, altérations accidentelles de toute espèce, rien ne leur fut épargné. Après même qu'ils eurent été regardés comme étant d'origine divine, il s'en faut qu'on en ait aussitôt conclu que la lettre du texte devait être exactement conservée. A côté des altérations par négligence ou par accident, on fit encore subir au texte des changements arbitraires. Se heurtait-on à quelques paroles du texte qui semblaient peu convenables, les façons de voir plus modernes ne pouvaient-elles plus s'accorder avec certaines opinions exprimées dans ces livres, on changeait tout simplement les mots (1). On pensait replacer ainsi la parole divine sous son véritable jour. Des changements de cette nature eurent lieu surtout, comme nous l'avons vu plus haut, dans les manuscrits journellement en usage du Pentateuque où, grâce au texte des Samaritains et à d'autres documents, nous sommes en état de démontrer avec exactitude qu'il en a été ainsi. De pareils textes circulèrent longtemps encore dans le peuple, ainsi que nous le voyons par le livre vraiment juif des *Jubilées*, du milieu du premier siècle environ avant l'ère chrétienne. Il avait pour fondement une forme du code mosaïque qui, dans toute la chronologie des patriarches, s'accordait pour les points essentiels avec le texte des Samaritains. Cette chronologie donnait lieu à des changements et à des altérations de toute sorte reposant sur des suppositions et sur des calculs très-divers.

(1) Ce fait a été établi par les recherches, qui font époque, de Geiger, sur l'histoire du texte original et des traductions de l'Ancien Testament.

Mais, avec le temps, cet arbitraire devait disparaître, et c'est ainsi que naquit chez les Juifs de la Palestine la tendance opposée aspirant à fixer un texte bien arrêté. Peut-être devons-nous la réalisation de ces efforts, vrai service rendu à la critique, aux Pharisiens qui vivaient vers l'époque de la naissance de Jésus. L'état des manuscrits hébreux dans leur forme actuelle nous permet de démontrer, avec une évidence presque complète, qu'ils remontent tous à un exemplaire unique, qui, pour quelques livres, comme pour le Pentateuque, par exemple, contenait un très-bon texte, mais qui avait au contraire un texte assez corrompu pour d'autres livres, comme ceux de Samuel et d'Ezéchiel. De ce que certains livres ont été si profondément altérés par des négligences et des modifications de toute sorte, on en doit conclure que le manuscrit servant de règle, ou plutôt la collection des manuscrits, — car les différents livres étaient toujours écrits séparément chacun sur un rouleau, — n'a pas été choisi à la suite d'un travail attentif et soigneux. Presque sans plan aucun, on prit un manuscrit, et ce fut bien moins un bon texte qu'un texte unique qu'on s'efforça d'obtenir. Une fois ce texte fixé, il fut généralement admis et reproduit par tous les manuscrits, si bien qu'on ne rencontre dans ceux-ci que de faibles traces de variantes. Naturellement il s'y glissa bien encore des fautes de copie, mais, grâce à un soin scrupuleux et même méticuleux, les écoles juives surent rendre toujours possible le rétablissement du texte véritable. On peut affirmer que, à l'exception de quelques cas isolés, l'application des procédés usités dans ces écoles permet de reproduire le texte

une fois fixé même avec les minuties les plus délicates de l'orthographe.

Certes, ce texte autorise encore des interprétations fort diverses. Grâce à l'imperfection de l'écriture hébraïque qui exprime tout aussi peu la plupart des voyelles que maints états particuliers des consonnes, tels que le redoublement, l'aspiration, etc., le même mot pouvait souvent être lu et expliqué de façons très-différentes. Peu à peu les écoles juives trouvèrent aussi moyen de remédier à ces difficultés, et, par toute espèce de signes, points, traits, etc., placés sur le texte, sous le texte et dans le texte, elles cherchèrent à fixer la prononciation et jusqu'aux changements de la hauteur du ton pour la récitation chantante et solennelle des synagogues. De nombreuses écoles se sont occupées de ce travail très-minutieux et fort étendu. Il y eut à la fin deux systèmes principaux, celui des Juifs de Palestine et celui des Juifs de Babylone. Nos manuscrits et nos éditions suivent le premier. Ce n'est que récemment qu'on a appris à connaître le dernier par quelques manuscrits. Les deux systèmes s'accordent d'ailleurs dans les points essentiels. Ces travaux ayant pour but de garantir et de préserver le texte de l'Ancien Testament ont duré pendant une grande partie des premiers mille ans après l'ère chrétienne.

Quelque importance qu'ait cette ponctuation pour rétablir la tradition antique et invariable des écoles juives, elle ne saurait toutefois nous servir de règle. En effet, elle donne aux productions des différents siècles exactement la même prononciation, sans tenir compte du développement de la langue, qu'il s'agisse

des chants de David ou des psaumes makkabéens. De plus, l'intelligence du texte, qui se reflète dans la ponctuation, a souvent subi l'influence de fausses opinions populaires ou scolastiques, ou doit être rejetée pour d'autres motifs. Ce serait trop que de demander aux écoles de Palestine et de Babylone d'avoir parfaitement compris tous ces livres dont quelques-uns remontent à la plus haute antiquité. Mais, malgré tout, cette ponctuation, poursuivie avec une pédanterie incroyable, pleine de détails superflus et n'allant pas au but, est d'un secours inappréciable pour l'explication des vieux écrits : sans elle, à peine serait-il possible d'arriver à une intelligence du texte plus que tout à fait superficielle.

Les Samaritains n'ont pas entouré leur texte des mêmes précautions. Cependant d'anciens manuscrits et d'autres secours permettent d'atteindre une forme assez ancienne de leur texte.

On n'a jamais consacré beaucoup de soin aux textes des apocryphes qui ne nous ont été conservés qu'en grec. En examinant ces écrits les uns après les autres, nous avons déjà fait quelques remarques. Quant aux textes de ces livres, on peut leur appliquer ce que nous allons dire, dans le chapitre suivant, du texte des traductions grecques.

IX

LES ANCIENNES TRADUCTIONS

Jusqu'au commencement de la domination grecque, le judaïsme ne connut que le texte primitif des écrits légués par l'antiquité. Plus d'une expression, plus d'une pensée n'étaient plus bien comprises, mais en Palestine, alors encore le véritable centre de la nation, la langue hébraïque était assez cultivée pour qu'on pût facilement acquérir une certaine intelligence des vieux livres. Il n'en fut plus ainsi dès que les Juifs, après la fondation du royaume gréco-égyptien, se furent établis en grand nombre à Alexandrie et eurent adopté le grec au lieu de leur propre langue, tandis que, dans le même temps, la langue nationale, déjà beaucoup dégénérée de son état primitif et de sa pureté d'autrefois, commençait à être détrônée par la langue des peuples voisins (Araméens). Les besoins religieux démontrèrent la nécessité de traductions. Les travaux dès lors entrepris n'étaient destinés qu'aux Juifs, lesquels n'accueillaient que bien rarement des étrangers dans leur communauté. Les mille prescriptions de la loi, la circoncision, etc., en éloignaient naturellement les hommes des autres

nations. Un grand changement eut lieu à la venue du christianisme. Se regardant comme l'héritier légitime des biens spirituels d'Israël, il se dévoua tout entier à la plus grandiose des propagandes, s'adressa à tous les peuples, et parla à chacun sa langue. Un tel mouvement devait imprimer un élan nouveau à la littérature des traductions. Il se continua jusqu'au jour où tous les peuples chrétiens d'alors purent lire dans leur propre langue l'Ancien et le Nouveau Testament. La longue nuit du moyen âge vint aussi arrêter cette activité jusqu'à ce qu'enfin l'aurore des temps modernes eût annoncé l'éveil d'une vie nouvelle. Les vieilles traductions nous offrent à beaucoup d'égards un spectacle plein d'attrait. C'était la première fois que se manifestait la tendance de donner le droit de cité dans une langue aux trésors littéraires d'une autre langue.

C'est avec des chances diverses de succès que des écrivains isolés ou associés tentèrent de traduire les livres sacrés. Parmi ces traductions il y en a qui sont l'œuvre des siècles, et, quelque distance qui les sépare d'ordinaire de l'idéal que nous nous faisons d'une telle entreprise, elles n'en attestent pas moins un zèle ardent pour faire de la Bible un livre populaire. L'intérêt capital était toujours celui de la religion. Aussi les opinions religieuses que l'interprétation faisait entrer, sans en avoir conscience, dans les anciens écrits, se reflètent-elles souvent dans les traductions. Le sens est altéré, mais la Bible n'en devient que plus propre à agir sur les croyances du moment dans la communauté. Dans ces contre-sens, dans ces additions, dans ces atténuations, ce n'est pas le ca-

price d'un traducteur qu'il faut voir, mais l'esprit de la communauté où il vivait. Le point de vue esthétique, le désir de reproduire l'original avec ses beautés et de l'égaler, n'entre que rarement et secondairement en considération. Ceux même qui possédaient la langue originale n'ont presque jamais songé à rendre la beauté des admirables créations de l'antiquité.

Les traductions de l'Ancien Testament ont une valeur toute particulière aux yeux du critique biblique et du linguiste. Elles nous montrent non-seulement comment on comprenait l'original, mais aussi quel était l'état d'un texte qui différait plus ou moins du texte reçu. De plus elles sont toutes ou les plus anciens ou les seuls monuments de langues et de dialectes importants.

C'est aux Juifs que revient la plus belle part dans les traductions de l'Ancien Testament. Les traductions faites directement sur le texte primitif sont entièrement d'origine juive, ou bien elles ont été exécutées à l'aide de travaux juifs antérieurs et avec le secours de la tradition juive. Les nombreuses traductions de seconde main appartiennent seules en propre aux chrétiens. Les Juifs seuls, par le courant de la tradition et par leur constante étude de l'original, en avaient conservé l'intelligence, en dépit de certaines influences contraires, et possédaient seuls une connaissance exacte de la langue hébraïque, bien que sans nulle base scientifique et grammaticale. Les quelques chrétiens, qui voulaient apprendre l'hébreu, ne pouvaient que se mettre à leur école. Dans l'état actuel de la philologie biblique, l'explication donnée dans les traductions ne nous sert plus beaucoup à reconnaî-

tre le sens véritable. De plus en plus on en est arrivé à voir que là où les ressources de la philologie nous laissent dans l'embarras, nous trouvons rarement un secours dans les anciennes traductions. En pareil cas, en effet, elles n'ont pas non plus d'ordinaire compris le sens. Manquant de méthode scientifique, les anciens ne pouvaient recourir à tous les moyens qui nous aident à découvrir le sens et dont ils auraient pu facilement disposer. Le texte de l'Ancien Testament n'a pas été l'objet d'une étude vraiment scientifique avant les grammairiens et les interprètes juifs, disciples des Arabes.

De toutes ces traductions, la plus ancienne et la plus importante est l'ancienne version grecque qu'on nomme « *Septuaginta.* » Les traductions qui composent ce recueil diffèrent dans leur essence, leur origine et leur valeur; elles dépassent de beaucoup le cercle des écrits canoniques de l'Ancien Testament. Sans aucun doute on a commencé par traduire le code mosaïque, le Pentateuque. Depuis qu'il existait à Alexandrie une communauté considérable, qui, par ses rapports suivis avec les Grecs d'Alexandrie et d'autres Grecs encore, devait oublier rapidement la langue maternelle, on ressentit bientôt le besoin d'avoir une traduction du plus important de tous les livres saints, de celui que plus d'un considérait encore comme formant à lui seul le canon, parce qu'il servait aux Juifs de code civil.

La poésie a voulu glorifier, d'une façon fort peu heureuse, la traduction du Pentateuque dont elle fait honneur aux goûts littéraires du second Ptolémée. Nous avons parlé plus haut en détail de l'ouvrage qui con-

tient ce récit, et qu'on nomme la Lettre d'Aristée. Les données de cet écrit sont tellement insoutenables que nous ne pouvons lui emprunter aucun détail, et son autorité ne peut nous suffire pour affirmer que la traduction du Pentateuque était déjà faite sous Philadelphe (284-246 av. J.-C.). Le témoignage d'un autre écrivain juif, Aristobule, qui la place à l'époque de ce roi, est également sans valeur, car cet auteur a vécu très-tard, ou même l'écrit qui porte son nom ne lui a été attribué que longtemps après sa composition. D'ailleurs, il est dans un rapport de dépendance avec la Lettre d'Aristée. Par contre, plusieurs écrivains du deuxième siècle avant Jésus-Christ se sont, sans aucun doute, servis de la traduction du Pentateuque que nous avons. Citons le poëte juif Ezéchiel, qui, à l'imitation d'Euripide, écrit en vers faciles un drame, l' « *Exagogê* » (la sortie d'Egypte), dont une grande partie nous a été conservée. On ne peut guère douter que la traduction du Pentateuque ne fût déjà composée au troisième siècle.

Cette traduction, quelles que soient les circonstances qui en ont accompagné la rédaction, est une œuvre très-estimable. Nous devons d'autant plus l'admirer que c'était alors une entreprise toute nouvelle que de traduire un grand ouvrage. C'est probablement la première traduction d'un livre (1); en tout cas, c'est la première que nous connaissions. Il faut assurément

(1) Quelques anciens écrivains prétendent que le Pentateuque avait été déjà auparavant traduit en grec, mais d'une manière très-imparfaite; en réalité, on veut seulement justifier les assertions malheureuses d'après lesquelles Platon et d'autres Grecs auraient emprunté leur sagesse à Moïse.

la considérer comme l'œuvre de la communauté, et non comme une œuvre individuelle. On rendit le texte de manière à ce que la traduction pût remplacer autant que possible l'original conformément aux tendances et aux besoins de l'époque. Mais ce texte n'était pas pur. On ne se faisait pas alors scrupule, même en Palestine, en présence de toute espèce de difficultés et d'embarras réels ou supposés, dans les Ecritures saintes, de changer, d'ajouter, de retrancher, sans parler des altérations inévitables dues à la légèreté des copistes ou à l'usure des manuscrits (1). A Alexandrie, on traduisait simplement et assurément sans autres préoccupations un texte vulgaire, tel qu'on l'avait sous les yeux. On le rendait avec fidélité, mais d'après les idées du temps, littéralement, mais sans trop de sévérité. Les anthropomorphismes et tous les détails choquants pour les esprits d'alors ont été adoucis par des périphrases ou des expressions détournées. Quelques bizarreries du même genre s'expliquent par l'histoire des idées religieuses chez les Juifs. Mais on ne traduisait pas pour des Grecs, dont la culture était si supérieure. Ceux-ci n'auraient pu comprendre l'Ancien Testament que s'il leur avait été présenté par fragments et dans une imitation très-libre. Mais qu'importait aux vrais Israélites l'approbation des *Gôyîm* (« peuples, » « païens »)? On travaillait pour la communauté juive, et aussi employait-on sa langue, le dialecte attico-macédonien, qui était en vigueur à Alexandrie, mais avec la couleur particulière que toute langue reçoit, dans la bouche d'une

(1) Cf. ce qui a été dit plus haut pour le Pentateuque.

nombreuse population juive. Cette particularité suffirait déjà à expliquer quelques locutions orientales qui se trouvent dans la traduction; mais ce fait tient surtout à la littéralité, assez transparente pour qu'on voie à travers l'expression hébraïque, quelque étrange qu'elle dût paraître à des gens habitués à parler purement le dialecte attique. La contrée explique aussi l'emploi de quelques mots égyptiens. Le Pentateuque, dont les événements racontés se passent en partie en Egypte, fournissait aux traducteurs de fréquentes occasions de montrer leur connaissance du pays et de ses usages.

Il faut attacher une extrême importance à cette première traduction. C'était désormais un modèle pour les successeurs des premiers traducteurs. La langue, partie orientale, partie grecque créée ici, devait donner plus tard le ton à toute cette littérature, et, quand l'esprit grec se fut éteint, elle devait avoir chez les Grecs une influence puissante sur le développement de la langue littéraire et de la langue vulgaire. Par les traductions littérales, elle étendit aussi son action sur le latin à partir de l'avénement du christianisme. Or, par la langue de l'Eglise latine et par les traductions modernes de la Bible qui ont été faites d'après elle, des éléments considérables ont pénétré jusque dans nos langues européennes, surtout en allemand et en anglais.

A la traduction du Pentateuque se rattache toute une série d'autres traductions gréco-alexandrines; elles lui ressemblent toutes, mais aucune ne la vaut.

Quelques-unes sont presque serviles; par exemple, la traduction de l'Ecclésiaste et celle du Cantique.

Le premier livre des Makkabées, dont malheureusement l'original hébreu est perdu, doit avoir été rendu très-littéralement. Par contre d'autres livres, comme Job, sont traduits très-librement. Depuis longtemps, on a remarqué que le traducteur de ce livre se préoccupe de l'intérêt esthétique et s'efforce de rendre poétiquement la poésie en employant dans ses périphrases toute espèce de tournures empruntées aux poëtes grecs. L'effet est d'autant plus étrange que la langue qu'il écrit est judéo-grecque. En tout cas, ce traducteur, qui ne peut être postérieur à la seconde moitié du deuxième siècle avant Jésus-Christ(1), est resté bien en deçà du but qu'il poursuivait hardiment. D'autres livres encore sont également traduits avec une grande liberté. L'arbitraire règne en maître dans les traductions des livres d'Esther et de Daniel. Ces livres n'inspiraient pas encore assez de respect pour être jugés dignes d'une pieuse sollicitude. Les prophètes eux-mêmes n'ont pas eu en général d'interprètes au-dessus du médiocre, surtout le plus important de tous, Isaïe. Les livres historiques sont généralement mieux traduits. Nous ne savons rien des traducteurs. Nous n'avons de renseignements que sur un seul, sur le traducteur du livre de Sirach, qui, nous l'avons vu, dit dans la préface être le petit-fils de l'auteur et fournit sur l'époque où il vivait des données qui nous

(1) Alexandre Polyhistor, qui vivait vers 80, cite un passage de l'Aristée authentique, où il se sert de l'appendice à la traduction grecque de Job; or, cet appendice n'a été ajouté que plus tard, par une main étrangère. Nous avons ainsi plusieurs degrés jusqu'au temps de Polyhistor, la traduction, l'appendice, Aristée : il faut donc compter un espace de temps assez considérable.

permettent de la fixer vers 120 avant J.-C. D'après la suscription, malheureusement assez obscure, le livre d'Esther aurait été traduit vers la fin du même siècle. Nous devons rapporter à une époque encore plus moderne les traductions du premier livre des Makkabées et d'Esther. Comme à Alexandrie on ne distinguait pas entre les livres apocryphes et les livres canoniques, nous ne devons pas les séparer en étudiant cette littérature de traductions. Elle occupe un espace d'environ deux siècles entiers. Ce motif suffirait pour expliquer les variétés profondes qu'on peut y distinguer.

Toutes ces traductions, excepté celle du Pentateuque, ne sont que des entreprises particulières. C'est ce que démontre le peu de soin qu'on a mis à les composer. Pour beaucoup d'écrits, l'autorité canonique n'était pas encore bien établie, et l'on ne se faisait pas scrupule de les traiter un peu à la légère. L'ancienne langue avait rapidement disparu de l'emploi usuel, et aucun essai n'avait été tenté pour substituer des études scientifiques à la connaissance vivante de l'hébreu. C'est à grand'peine qu'on parvenait à donner une traduction un peu satisfaisante des vieux écrits poétiques. Le sens grammatical manquait entièrement. Peu importe à la plupart des traducteurs de faire confusion entre les formes les plus simples. Il n'y a aucun doute que des livres aussi récents que Daniel et Esther auraient pu alors être traduits avec exactitude. Mais rien ne montre mieux la faiblesse des connaissances hébraïques à Alexandrie que l'adoption de travaux aussi détestables.

Certains livres ont été plusieurs fois traduits. Ce

qu'on nomme le troisième livre d'Esra est pour le moins une traduction de morceaux choisis tirés de la Chronique et du livre d'Esra, mais où l'on a mis à contribution d'autres livres que les nôtres.

Les textes qui ont servi à ces traductions diffèrent plus ou moins de ceux qui sont devenus plus tard les textes reçus. La différence n'est considérable que pour certains livres, comme Jérémie, dont les Alexandrins n'avaient qu'une édition fort abrégée et dépourvue de tout ordre. Plus d'une fois, les traductions nous fournissent des leçons meilleures que celles de notre texte hébreu; mais, dans la plupart des cas, celui-ci mérite la préférence. D'ailleurs, il ne faut point se lasser de remarquer que les textes hébreux d'alors n'avaient aucune voyelle et aucun autre signe pouvant faciliter la lecture, et que des contre-sens et des explications divergentes pouvaient facilement provenir d'un texte identique.

Le monde païen resta indifférent à ces traductions (1) qui se répandaient de plus en plus dans les cercles juifs. Sans examen, on s'habituait à prendre le texte grec comme un équivalent parfait de l'original. Josèphe lui-même, qui fait si orgueilleusement parade de connaître profondément l'histoire d'Israël, ne se sert pas le plus souvent du texte primitif. Philon, sans scrupule aucun, déduit ses philosophèmes de la traduction et les appuie sur des passages mal traduits, même sur des altérations accidentelles du texte. Le livre d'Aristée propagea l'opinion que la

(1) Le savant Alexandre Polyhistor lui-même a emprunté ses extraits sur les Juifs à toute espèce d'écrivains juifs, sans consulter la Bible.

traduction du Pentateuque était inspirée, et cette croyance fut plus tard étendue aux autres livres. C'est aussi à ce roman qu'on emprunta les noms des 70 (en réalité 72) traducteurs du Pentateuque, puis de tout l'Ancien Testament grec; aussi les appelle-t-on les Ἑβδομήκοντα, *Septuaginta*. Cette traduction jouit d'un plus grand crédit encore quand le christianisme se répandit parmi les païens. Le texte primitif était comme dérobé à la vue des chrétiens; pour eux, le texte grec passait pour le texte véritable, et, lorsque les Juifs appelèrent l'attention sur les points où ce texte s'écarte de l'original, on se tira d'affaire en disant qu'il y avait là quelque falsification due à la malignité juive.

Le christianisme, gagnant tous les jours en puissance, se servait de la traduction : les Juifs se virent contraints à la considérer de plus près. Les chrétiens trouvaient clairement exprimés dans leur texte des dogmes que les Juifs ne pouvaient découvrir dans le texte primitif. Par exemple, la naissance de Jésus-Christ enfanté par la Vierge (1). On reconnut avec effroi que la traduction différait souvent du texte, et, à l'admiration d'autrefois succéda un éloignement violent. « Le jour où la traduction a été faite, a-t-on dit, a été un jour aussi funeste pour Israël que le jour où le veau d'or fut coulé. » Et encore : « Lorsque la traduction fut faite, il arriva sur le monde une obscurité de trente jours. » Au deuxième siècle après J.-C., on aurait surtout voulu mettre en interdit la langue païenne : mais trop de Juifs

(1) Isaïe VII, 14.

la parlaient, cette langue, et avaient besoin de leur Bible grecque. On fit de nouvelles traductions grecques sur le texte alors établi officiellement et d'après l'interprétation reçue.

Ce fut d'abord Aquila, qui, vers le milieu du deuxième siècle, traduisit le texte canonique de la manière la plus étroitement littérale. Il alla jusqu'à rendre par des mots grecs les particules qui expriment seulement des rapports casuels. On reconnaît là l'école d'Akiba qui, dans chaque construction, dans chaque monosyllabe, dans chaque lettre de l'Ecriture, trouvait une intention profonde inspirée par l'Esprit saint, si bien qu'une traduction devait, autant que possible, reproduire chaque particularité du texte. Peu après, Théodotion, un Juif aussi, remania le texte grec vulgaire en s'attachant avec rigueur aux termes du texte hébreu. Ce travail plut avec raison jusque dans les communautés chrétiennes, et, pour le livre de Daniel, dont l'ancienne traduction était reconnue trop mauvaise, on adopta celle de Théodotion pour l'usage ecclésiastique. Vers la fin du deuxième siècle, Symmachus composa une traduction un peu plus libre et s'appliqua davantage à soigner l'expression. C'était sans doute aussi un Juif, bien que des récits chrétiens fassent de lui un judéo-chrétien, un ébionite. Malheureusement, si l'on excepte le Daniel de Théodotion, nous n'avons plus que des fragments très-courts, bien que fort nombreux, de ces trois traductions. Ils permettent de reconnaître qu'elles sont tout à fait dans l'esprit des écoles juives d'alors. D'ailleurs toutes trois s'en tiennent volontiers aux termes employés par les anciens traducteurs lorsqu'il n'y a aucun mo-

tif de s'en écarter. Nous avons encore quelques fragments isolés dus à d'autres traducteurs judéo-grecs anonymes ; du côté des chrétiens, il ne manqua pas non plus d'essais analogues.

L'ancienne traduction, pendant ce temps, avait subi beaucoup d'altérations. Comme parmi les Juifs qui s'en servaient l'emploi de l'original ne disparut jamais, on ne pouvait manquer de la corriger souvent d'après l'original. Chacun écrivait à la marge son opinion divergente sur le sens d'un mot ou d'une phrase, et cette glose s'ajoutait facilement à la leçon primitive du texte. De plus on faisait souvent des changements arbitraires. Enfin, un livre si employé ne pouvait échapper aux nombreuses fautes de copie. Philon avait déjà sous les yeux un texte du Pentateuque très-corrompu. Plus tard on fit des essais, tendant à falsifier le texte dans le sens chrétien, sans pourtant arriver à de grands résultats. Bien plus, depuis qu'on avait d'autres traductions grecques, qui passaient pour représenter exactement le texte juif, ces traductions servaient même à ceux qui ne connaissaient pas la langue hébraïque pour corriger les Septante. L'état du texte devint de plus en plus déplorable.

Origène, avec son énergie laborieuse, tenta de mettre fin à une telle situation par son grand ouvrage sur la Bible, les *Hexaples*, c'est-à-dire « le livre en six colonnes ». A côté du texte hébreu il plaça les Septante en lettres hébraïques et grecques, les trois autres traductions, et tout ce qu'il put se procurer d'autres translations grecques. Il constitua le texte de l'ancienne traduction d'après des principes déterminés par rapport au texte hébreu. Il s'appliqua surtout à

désigner comme superflu ce qui lui paraissait tel et à combler les lacunes d'après l'un ou l'autre des traducteurs, en adoptant un signe critique uniforme. Origène ne poursuivait pas un but scientifique et critique, mais pratique et ecclésiastique. Il serait donc insensé de lui reprocher d'avoir manqué de critique. Avant tout, il voulait donner à l'ancienne traduction adoptée par l'Eglise une forme qui se rattachât plus étroitement au texte hébreu et servît de règle. Les traductions juives devaient en même temps fournir des armes pour la lutte contre les Juifs. Les suites qui devaient en résulter pour la critique du texte devaient être bien fâcheuses. Il se peut que l'ouvrage entier n'ait jamais été copié; chacun se contentait de mettre des variantes à son texte des Septante, et d'écrire des gloses empruntées aux autres colonnes. Ces gloses pénétrèrent de plus en plus facilement dans le texte, et les copistes omettant souvent les signes critiques, les additions d'Origène parurent faire partie intégrante du texte. Le grand crédit dont jouit le texte d'Origène, et qu'Eusèbe contribua encore à accroître, donna aux leçons qu'il adopta une plus ou moins grande influence sur tous les manuscrits. Il est peu probable que nous ayons un seul manuscrit de l'Ancien Testament grec qui ait échappé entièrement à cette influence. Il est dès lors très-difficile de reconnaître le texte primitif, tel qu'il est sorti de la main des traducteurs. Aussi, malgré la richesse immense des matériaux fournis à la critique, y a-t-il peu de tâches aussi ardues pour la philologie que la restitution critique de ces anciens documents de la piété et de la science juives.

Avec les progrès du christianisme, la traduction des Septante, authentique aux yeux des chrétiens, fut traduite dans les idiomes des nouveaux convertis. La première de ces traductions de seconde main est la traduction latine, l'ancienne Vulgate, à laquelle on donne ordinairement le nom assez peu juste d'*Itala*. Puis le texte grec fut traduit en éthiopien, en plusieurs dialectes coptes, en arménien, en gothique, en ancien slavon, etc. Ces traductions ont non-seulement une haute importance au point de vue de la linguistique, elles peuvent aussi rendre de grands services pour une restitution critique de la version des Septante. Un certain nombre d'entre elles sert encore aujourd'hui, ainsi que la traduction grecque elle-même, comme texte ecclésiastique à diverses nations et races chrétiennes.

Peu de temps après, le besoin d'une traduction des Ecritures saintes se fit sentir dans la Palestine elle-même, comme en Egypte. La langue hébraïque disparaissait insensiblement de l'usage. Elle resta longtemps encore la langue écrite et parlée des savants, mais le vulgaire ne la comprenait plus. Dans les synagogues, après avoir lu les sections du texte hébreu, on traduisait ensuite ces passages de vive voix dans la langue comprise alors dans tout le pays, l'araméen (ce qu'on nomme ordinairement le chaldéen). Cette traduction (en araméen *Targoum*) ne servait qu'à accompagner le texte et ne devait jamais en usurper l'autorité. Aussi défendit-on de mettre par écrit le Targoum. Comme il se trouvait entre les mains d'une certaine classe de savants (les *Metourguemân*), qui naturellement étaient attachés à l'expli-

cation reçue, il se forma comme une règle déterminée, qui n'était pas absolue pour chaque mot isolé, mais qui représentait une tradition identique dans les points essentiels, et qui imposait des limites très-étroites à l'arbitraire individuel. Ces Targoums, pour rester populaires dans leur interprétation du texte, devaient contenir nombre de périphrases, nombre d'additions explicatives et édifiantes, bien que presque partout une traduction littérale en formât la base. Or, comme cette manière de traduire fut généralement adoptée à une époque où le texte n'avait pas sa forme définitive, surtout comme les prescriptions légales étaient encore comprises autrement qu'elles ne le furent plus tard dans les écoles, il en résulta plus d'une différence entre les traductions qui, par un usage constant, étaient devenues immuables, et les interprétations officielles des docteurs. Aussi ne dissimulaient-ils pas toujours leurs sentiments désapprobateurs à l'endroit des *Metourguemân*. Ils finirent par tenter une transformation radicale du *Targoum*.

A cette époque le Targoum ne fut mis par écrit que d'une manière fragmentaire, et avec la désapprobation évidente des docteurs en renom. Au commencement du deuxième siècle après J.-C. on trouve cité un Targoum écrit du livre de Job, et il doit en avoir existé un autre semblable deux générations auparavant. Les détails nous échappent malheureusement. Peu à peu on reconnut que, dans ce domaine aussi, on ne pouvait éviter de fixer le texte par l'écriture.

M. Geiger, qui s'est acquis tant de titres à l'estime du monde savant en jugeant avec plus d'exactitude les *Targoums* et les anciennes traductions dans leurs

rapports avec le texte primitif, a aussi démontré qu'il nous reste encore des fragments importants du plus ancien Targoum, conservés au milieu de morceaux d'une époque toute différente, dans la traduction du Pentateuque dite de Jérusalem. Citons un exemple frappant. Le passage du Deutéronome XXXIII, 11 : « Et ses ennemis ne resteront pas debout » est traduit : « Et les ennemis du grand prêtre Johanan (Jean) n'auront pas un pied pour rester debout. » Or « le grand prêtre Johanan » est la dénomination régulièrement employée dans les écrits juifs pour désigner le puissant prince Jean Hyrcan. Ce passage doit provenir du temps de son règne (133-105 av. J.-C.); car plus tard l'esprit étroit de ceux qui avaient la domination spirituelle en Israël avait fort diffamé la mémoire de ce héros, qui ne s'était pas rattaché à leurs opinions d'école, si bien qu'on n'eût jamais songé à insérer dans ce texte son nom après sa mort. Ce Targoum renferme encore bien d'autres interprétations qui sont blâmées dans les écrits orthodoxes du judaïsme, comme la Mischna, et qui, par conséquent, doivent remonter à une époque plus ancienne.

Non-seulement ces différences, mais surtout l'effort légitime pour arriver à une traduction exacte, amenèrent une réaction contre l'ancienne prolixité et firent qu'on s'attacha de plus en plus à la lettre du texte. Cette activité, dans une de ses périodes précédentes, se reflète dans la traduction syriaque chrétienne, dont nous reparlerons. Mais le Targoum officiel était l'objet de remaniements bien plus profonds. La recension officielle ne s'étend qu'au Pentateuque et aux prophètes dans le sens juif, c'est-à-dire y com-

pris les plus anciens livres historiques : Josué, les Juges, Samuel, les Rois. Ce travail n'a pas été terminé sur la terre nationale, mais en Babylonie, où émigra la vie intellectuelle du judaïsme au troisième siècle après J.-C. La dernière rédaction du Targoum, déjà bien établi auparavant dans ses parties essentielles, y a été faite. Le dialecte, développement un peu plus récent de l'araméen employé déjà dans quelques livres de l'Ancien Testament, est resté intact en général et n'a pas été remplacé par le dialecte vulgaire babylonien qui nous est connu par le Talmud. Ainsi, ce qui avait été à l'origine une œuvre toute populaire se trouvait transformé en une œuvre savante. La rédaction définitive ne semble pas avoir été entreprise longtemps après que Babylone fut devenue le siége de la science juive. Nous ignorons par qui elle fut menée à fin ; il n'importe d'ailleurs, car il ne s'agit pas ici d'une traduction nouvelle, mais d'un remaniement d'après des principes rigoureux sous le contrôle minutieux des savants. On s'est évidemment trompé, lorsque, plus tard, on a cru que le Targoum du Pentateuque provient d'Onkelos, et celui des prophètes, de Jonathan, fils d'Oussiel. Ces deux hommes ont vécu beaucoup plus tôt. La meilleure façon de désigner ce travail est de l'appeler Targoum officiel ou babylonien.

La traduction y est souvent littérale jusqu'à la platitude, et si ce mot à mot ne produit pas la même impression fâcheuse que le grec d'Aquila, cela tient en partie à ce que la langue, dans sa parenté étroite avec l'hébreu, se prêtait plus facilement à un calque absolu, et aussi à ce que nous sommes peu familia-

risés avec les procédés du style araméen. Aucune considération esthétique ou grammaticale n'arrête cette reproduction littérale. Toutefois, quand le strict mot-à-mot pourrait choquer le lecteur ou l'entraîner à quelque fâcheuse méprise sur un point de religion, on l'abandonne, et on ne recule pas devant les périphrases les plus prolixes. On comprend que la langue hardie des morceaux poétiques et prophétiques ait donné lieu à de tels développements plutôt que le langage de la simple prose. Aussi le Targoum dit d'Onkelos est-il toujours littéral et sans recherche, de même que le Targoum dit de Jonathan, sur les livres historiques, tandis que les morceaux poétiques du Pentateuque et aussi une grande partie des prophètes proprement dits sont l'objet de véritables paraphrases. On ne peut d'ailleurs méconnaître que le Targoum des prophètes n'a pas été soumis à une révision aussi sévère que celui du Pentateuque. Dans ces Targoums, le texte est toujours traduit d'après l'explication officielle du judaïsme d'alors, et cela suffit déjà pour leur donner un très-grand prix à nos yeux. Goût, intelligence historique et poétique, voilà des qualités qu'il serait imprudent de chercher dans ce monument élevé par des savants, très-estimables à beaucoup d'égards, mais travaillant sans relâche dans des conditions malsaines et fatales à la vie intellectuelle. Le texte que suit cette traduction est précisément le nôtre ; quelques légères divergences proviennent sans doute de différences insignifiantes entre les leçons babyloniennes qu'elle suivait, et les leçons palestiniennes de nos textes hébraïques.

Depuis la rédaction définitive, ces *Targoums* eurent

toujours beaucoup de crédit chez les Juifs; on les considéra comme la seule règle valable de l'interprétation. La traduction du Pentateuque en particulier, si contraire au fond à l'esprit des anciens docteurs, fut le plus souvent considérée comme devant nécessairement accompagner le texte primitif, alors même que la langue araméenne fut devenue une langue morte, et, dans les manuscrits, on place volontiers cette traduction en face du texte sur deux colonnes. Le Targoum dit d'Onkelos est loin d'être pur dans les éditions ordinaires; mais on pourrait le restituer assez exactement avec les ressources dont la science dispose. La difficulté serait un peu plus grande pour le Targoum des prophètes, qui semble renfermer toute espèce d'additions plus modernes.

Tandis que les docteurs de la Babylonie entreprenaient ainsi un remaniement rigoureux des anciennes traductions, il en naissait sans cesse de nouvelles en Palestine ou plus exactement en Galilée, où le judaïsme s'était presque entièrement réfugié depuis le milieu du deuxième siècle après J.-C. A de très-anciens fragments on ajoutait sans cesse de nouveaux morceaux; plusieurs explications des mêmes passages, parfois même des traductions de variantes diverses furent réunies, et il en résulta un mélange informe, bigarré, qui ne pouvait satisfaire aucune prétention. Dans le Targoum palestinien sur le Pentateuque, dont les éditions nous fournissent pour certaines parties deux recensions, dites du Pseudojonathan et de Jérusalem, mais qui existait sous des formes différant plus encore les unes des autres, il est question par exemple de Constantinople, fondée vers 330, tandis que dans le

passage de la Genèse XLIII, 31, le culte des animaux, déjà aboli auparavant chez les Egyptiens, est donné comme encore en vigueur, et que d'autres passages, nous l'avons vu plus haut, se rapportent à une époque bien plus ancienne. D'autre part, certaines additions nous conduisent jusqu'au septième ou huitième siècle; ainsi, nous trouvons citées (Genèse XXI, 21) une femme et une fille de Mohammed. Il y a encore dans d'autres Targoums de ce cycle des additions d'origine arabe (1). Considérée comme l'œuvre d'un seul, cette traduction du Pentateuque devrait passer pour un produit de la plus insigne folie ; mais, si on la considère comme une sorte d'entrepôt où sont amoncelées les opinions des différents siècles, cette traduction prend aussitôt une tout autre importance. Certes, l'impression produite ne saurait être en aucune façon bien favorable. La situation extérieure et intérieure du judaïsme de Palestine était alors bien précaire, bien misérable, et naturellement elle se reflète dans cette œuvre étrange, née au gré du hasard. Nous trouvons là une foule d'idées bornées, étroites, mesquines, et une absence incroyable d'intelligence pour le côté purement humain du Pentateuque. Lorsque, par exemple, le texte hébreu raconte avec une simplicité touchante que Joseph et Benjamin s'embrassent en pleurant (Genèse XLV, 14), la traduction explique que Benjamin a été ému en voyant d'avance Silo, la ville sainte de Joseph, détruite et renversée, et que, de son côté, Joseph a été profondément affligé du même sort réservé à Jérusalem, la ville sainte de Benja-

(1) Cf. le Targoum du Cantique I, 2.

min (1). La rencontre de Jacob avec Esaü, que les Juifs considéraient plus tard comme le prototype de la Rome tyrannique, tourne ici tout à fait au burlesque. La haine violente et par trop fondée des Juifs pour tout ce qui est étranger est assez souvent exprimée, dans cette traduction, d'une façon amère, tandis qu'Israël, écrasé alors sous le poids du malheur, est sans cesse exalté et glorifié. Mais, à côté de cette passion, il règne une manière toute prosaïque, qui, même dans le développement légendaire des récits du texte, se montre souvent, et en obscurcit la pure poésie. Bref, l'ensemble nous frappe sans nous satisfaire, et il est très-facile de le condamner. L'ouvrage n'en est pas moins une mine d'opinions et de traditions juives, et ce qui importe, c'est que nous ne trouvons jamais ici l'arbitraire individuel, mais des idées, des conceptions communes à des classes entières du peuple juif, et dont on peut généralement suivre la trace dans d'autres écrits juifs.

Ce jugement, vrai pour la traduction palestinienne, ou comme on l'appelle, hiérosolomitaine du Pentateuque, pourrait sans doute être également appliqué à la traduction des prophètes, dont nous ne connaissons plus que quelques fragments. Par contre, il semble qu'il y ait certaines différences dans la nature des traductions palestiniennes des autres livres bibliques. Elles sont d'ordinaires plus littérales et renferment seulement parfois des additions plus ou moins considérables. Les additions ont quelquefois complétement envahi le texte primitif, surtout dans le Cantique,

(1) La même donnée se retrouve dans le Talmud : *Meg.*, 16 *b*.

dont le sens avait tant besoin d'être détourné, et dans le livre d'Esther, dont le genre romanesque se prêtait on ne peut mieux à tous les ornements de la légende. Ici la liberté des traducteurs est plus à l'aise encore que dans le Pentateuque. Dans plusieurs de ces Targoums on peut encore séparer les divers éléments. Il existait plusieurs traductions de certains écrits; ainsi, à côté du Targoum assez simple de Job, nous possédons des fragments d'un autre Targoum. Le Targoum des Proverbes de Salomon n'est même pas un travail juif original, mais un simple remaniement de la traduction syriaque chrétienne du livre. Il ne semble pas qu'il y ait jamais eu des Targoums de Daniel et d'Esra; on se fit peut-être scrupule de traduire ces livres en araméen à cause des fragments araméens du texte original.

La grande variété que présentent ces traductions palestiniennes des hagiographes nous attestent qu'elles n'ont pas été faites, ou même remaniées, d'après un plan déterminé. Œuvres individuelles sans autorité officielle, elles sont fort importantes comme documents de l'exégèse juive d'alors, et suivent, presque sans exception, notre texte. Leur étude n'est certes pas à dédaigner non plus au point de vue de la langue. Même en faisant abstraction du Targoum sur les Proverbes, où le syriaque de l'original reparaît sans cesse malgré les altérations plus modernes, on reconnaît dans ces Targoums plusieurs nuances dialectiques. Il semble que ce soit partout un dialecte galiléen qui serve de base. Malheureusement cette sorte de recherches nous est rendue très-difficile par l'état déplorable des textes

venus jusqu'à nous, et l'on peut à peine s'en étonner quand il s'agit d'écrits comme ceux-ci, lesquels n'ont jamais eu de forme bien arrêtée.

Les frères ennemis des Juifs, leurs imitateurs malheureux, les Samaritains, ont aussi un Targoum de leur Ecriture sainte, du Pentateuque. C'est une traduction très-littérale, attestant une intelligence médiocre de la langue et des faits, et qui, comme presque toutes les productions littéraires des Samaritains, est d'une grande faiblesse. Elle a néanmoins de la valeur pour nous, comme étant le plus ancien témoignage authentique de l'esprit dans lequel on comprenait la Bible chez ce petit peuple si original. Elle nous explique aussi le sens de maints changements qu'ils ont introduits dans leur texte du Pentateuque, suivi fidèlement par la traduction. Mais, ce qui est capital à nos yeux, c'est qu'elle est le seul monument véritable du dialecte araméen des Samaritains, d'ailleurs assez analogue au dialecte galiléen. Au reste, elle contient encore bien des points obscurs, dus en partie à la mauvaise qualité du texte imprimé. L'époque de la composition doit être placée entre le quatrième et le sixième siècle après J.-C. Malheureusement nous ne savons plus rien des circonstances qui ont entouré son origine; nous ne pouvons décider si elle est une œuvre individuelle ou une œuvre officiellement autorisée, et nous ignorons si elle a jamais eu une autorité officielle. D'après des recherches modernes, il est peu probable que toutes les parties de l'ouvrage proviennent du même traducteur.

Les Targoums sont exclusivement juifs et n'ont jamais été utilisés que par les Juifs. Mais les chré-

tiens parlant araméen furent de bonne heure très-nombreux : il leur fallait une traduction des Ecritures saintes dans leur langue maternelle, car les savants seuls comprenaient le grec. Heureusement on n'eut pas recours au texte grec, mais au texte hébreu. Il en résulte déjà qu'on dut invoquer directement ou indirectement le secours des Juifs qui, seuls, savaient suffisamment l'hébreu. C'est ce que confirme d'ailleurs un examen plus approfondi de cette traduction syriaque, plus tard nommée *Peschîtâ*, « la simple. » Elle présente, surtout dans le Pentateuque, une ressemblance frappante tantôt avec les Targoums officiels, tantôt avec les autres Targoums, et cela non-seulement pour l'intelligence du texte, mais aussi pour l'expression. Aussi a-t-on voulu récemment revendiquer la Peschîtâ comme une traduction juive; mais il y a contre cette opinion des arguments puissants. Quelques passages sont évidemment empreints d'idées chrétiennes, et se trouvent par rapport à toutes les autres traductions anciennes dans un désaccord tellement profond qu'il est impossible d'y voir le résultat d'interpolations plus modernes; on rencontre surtout de tels passages dans le psautier syriaque. Ajoutons que jamais, à notre connaissance, la Peschîtâ n'a été employée par des Juifs. L'auteur du Targoum sur les Proverbes la soumit d'abord à un remaniement dans le sens juif. Dans tous les partis de l'Eglise de Syrie, elle a toujours servi de version ecclésiastique. Le dialecte dans lequel elle est écrite est le même que celui du Nouveau Testament syriaque : c'est en général la langue littéraire des Syriens chrétiens, dont elle est pour nous le plus ancien monument, puisque nous ne con-

naissons aucune œuvre juive dans ce dialecte. La contradiction apparente s'évanouit d'ailleurs, si l'on admet que les traducteurs, comme plus tard Jérôme, ont appelé à leur secours des savants Juifs, ou bien, ce qui est encore plus naturel, qu'étant eux-mêmes des Juifs baptisés, ils ont fait passer jusque dans le christianisme les traditions exégétiques du judaïsme.

Les différents livres de cette traduction sont loin d'avoir tous les mêmes caractères. Tandis que le Pentateuque syriaque se rattache étroitement à la tradition juive et ne tient nul compte des Septante, d'autres parties ont été faites sous l'influence de la traduction grecque et présentent plus d'originalité. Il faudrait des recherches plus exactes pour déterminer le rapport des livres contenus dans la Peschîtâ avec la tradition juive. On peut préciser ce rapport, pour le Pentateuque, en disant qu'il représente une période plus moderne que l'ancien Targoum oral, dont il ne nous a été conservé que quelques fragments, mais qu'il est antérieur au Targoum officiel : car il contient plus d'une explication rejetée dans les écrits qui font autorité et qu'on ne trouve pas dans le Targoum officiel, beaucoup plus timoré en général. Le texte d'après lequel on traduisait est le nôtre dans l'ensemble; mais, dans le détail, nous rencontrons comme l'écho de leçons autrefois reçues et qui ont entièrement disparu du Targoum officiel. Cette remarque s'applique plus ou moins à tous les livres de l'Ancien Testament syriaque, œuvre admirable, si supérieure à l'ensemble des Targoums. La traduction est partout littérale, elle ne recule pas devant les hébraïsmes, mais elle n'est jamais gauche et reproduit d'ordinaire

avec bonheur et simplicité le sens du texte. Les parties de mauvais goût et dénuées de toute signification ne sont aussi rares dans aucune autre traduction ancienne. Si la saine intelligence de l'Ancien Testament s'est perdue chez les Syriens comme chez les autres peuples, ce n'est assurément pas leur traduction qu'on en peut accuser.

Une place à part revient à la traduction syriaque de la Chronique. C'est un pur Targoum. Rien n'y manque, ni additions nombreuses, ni périphrases, ni interprétations rabbiniques (1). Même horreur des anthropomorphismes que dans les Targoums. La marque juive y est comme imprimée dans le passage I *Chronique*, v, 2, où on lit : « De Juda sortira le roi Messie. » Pour l'auteur de cette addition, le Christ n'était pas encore venu. Ainsi, pour ce livre peu lu, et que tous les chrétiens syriens n'admettaient pas comme canonique, on avait tout simplement adopté un Targoum juif.

La Peschîtâ est la plus ancienne de toutes les traductions chrétiennes de la Bible. Le christianisme ne s'était nulle part répandu comme en Syrie et en Mésopotamie ; nulle part aussi on ne devait éprouver un tel besoin de posséder un texte intelligible à tous de l'Ancien Testament qui, seul avait alors une autorité canonique. Pour saint Ephrem (mort en 373), et même pour Aphraates qui vivait un peu plus tôt, la Peschîtâ est déjà une œuvre ancienne. Deux ar-

(1) C'est ainsi, par exemple, que dans le passage II *Chronique* XXXV, 23 : « Et les archers avec leurs arcs tuèrent le roi, » les deux mots « archers, » et « tuer avec son arc, » se suivant immédiatement, on en a conclu que le roi fut atteint par deux flèches !

guments sont aussi favorables à une haute antiquité : l'adoption de la Peschîtâ dans toutes les sectes syriennes, si animées les uns contre les autres, et le rapport de la Peschîtâ avec la tradition juive. Enfin, Meliton de Sardes (mort en 170) semble citer cette traduction en l'appelant « le Syrien. » Je n'hésite pas à en placer la composition dès le commencement du deuxième siècle après J.-C. Nous ignorons entièrement les circonstances précises au milieu desquelles elle se produisit. Les écrivains syriaques nous racontent que la traduction de l'Ecriture sainte eut lieu à l'instigation de l'apôtre Addai et du roi Abgar d'Edesse. Cette assertion nous montre seulement comment cette traduction se rattache au premier établissement du christianisme dans les pays de Syrie, car ces deux hommes passent pour les représentants de ce grand mouvement. On songe tout d'abord à l'ancienne métropole chrétienne, à Edesse (1), comme à la ville dans laquelle cette œuvre a été écrite, et ce qui milite encore en faveur de cette supposition, c'est que la langue de la Peschîtâ est, chez les Syriens plus modernes du moins, désignée comme le dialecte d'Edesse.

C'est plus tard seulement qu'à la traduction des livres du canon juif vinrent se joindre peu à peu des versions syriaques des Apocryphes. D'espèce et de valeur différentes, elles ont toutes été faites sur des textes grecs. Seul, le livre de Sirach est, nous l'avons vu, traduit d'après l'original hébreu, aujourd'hui perdu.

La Peschîtâ devint dans tous les pays araméens la

(1) Antioche, où le christianisme était plus ancien encore, était entièrement, ou en grande partie du moins, une ville grecque.

Digitized by Google

traduction adoptée par l'Eglise chrétienne. Seuls, les chrétiens de la Palestine se servaient, comme on l'a récemment démontré, au moins pour certains livres, d'une autre version faite sur le grec et écrite dans leur dialecte particulier. Aussi, dans la pratique, l'autorité de la Peschîtâ devint-elle très-grande. Mais les savants syriens ont eu assez souvent le tort d'en méconnaître la valeur. Ignorants de l'hébreu, ils ne savaient pas quelle supériorité elle a sur la traduction grecque pour rendre le texte original. Celle-ci était à leurs yeux bien plus authentique, ce qu'explique d'ailleurs suffisamment leur dépendance par rapport à l'Eglise et à la science grecques. De bonne heure on aspira à « corriger » le texte syriaque d'après les Septante. Ce travail se fit tantôt par occasion, tantôt d'une façon systématique et savante. Surtout depuis qu'il existait une traduction syriaque (1) servilement littérale des Septante d'après le texte d'Origène, ceux mêmes qui ne comprenaient pas le grec étaient en état d'entreprendre de telles corrections. Aussi les textes de la Peschîtâ sont-ils pleins de gloses et de changements empruntés à la Bible grecque, et il faudra des efforts bien laborieux pour restituer à cette remarquable traduction sa forme primitive. Heureusement nous en possédons maintenant des manuscrits anciens et excellents; quelques-uns, mais à l'état fragmentaire, remontent aux cinquième et sixième siècles, et le zèle de quelques savants syriens nous a encore pourvus d'autres ressources pour la critique du texte.

(1) Cette traduction fut composée en 617 par l'évêque Paul de Tela.

Quand la langue arabe eut pénétré parmi les chrétiens des pays syriens, on fit d'après la Peschîtâ toute une série de traductions arabes.

Si l'origine des traductions étudiées jusqu'ici est obscure, à peu d'exceptions près, nous avons au moins des données assez précises sur l'histoire du meilleur travail que l'antiquité puisse revendiquer dans ce domaine, l'œuvre de Jérôme (329-420). Ce grand homme, qui, à une haute intelligence avait ajouté tous les raffinements de l'éducation, s'était d'abord efforcé de corriger d'après de meilleurs textes, surtout d'après le texte d'Origène, les traductions latines des Septante (l'ancienne *Vulgata*). Ces traductions latines, insuffisantes et pour le fond et pour la forme, différaient fort entre elles. Heureusement les textes latins ne jouissaient d'aucune autorité comparable à celle qu'on attribuait aux Septante, et le travail de Jérôme n'éveilla aucune susceptibilité. Mais Jérôme qui, déjà dans cette entreprise s'était assuré le concours de savants juifs, et qui ne perdait pas de vue le texte hébreu, reconnut qu'un tel rapiéçage ne pouvait être d'aucune utilité, et conçut le projet hardi de composer une nouvelle traduction latine. Jérôme qui, malgré toutes ses facultés et toute sa science, manquait de caractère, n'aurait sans doute pas eu tant de persévérance s'il ne s'était senti encouragé et soutenu par de hauts personnage du clergé. Ce n'était pas en effet une petite affaire que d'abandonner le texte des apôtres et des Pères de l'Eglise pour se tourner vers ces Juifs qu'on jugeait capables de toutes les perversités. Augustin lui-même jugeait l'entreprise de son ami Jérôme très-scabreuse. Jérôme lui répond

par des arguments très-heureusement trouvés : le christianisme n'emploie plus le vieux texte des Septante, mais le texte d'Origène, qui contient tant d'additions des Juifs et hérétiques Aquila, Théodotion et Symmachus : comment pourrait-il passer pour absolument saint ? D'ailleurs il n'y a pour un chrétien aucun motif de rejeter le texte juif. C'est pendant les années 392-404 que Jérôme, retiré à Bethléhem, traduisit en latin tout l'Ancien Testament hébreu. Dès sa jeunesse, après ses études classiques, il avait appris l'hébreu d'un savant juif. Mais ses connaissances hébraïques n'avaient pas été poussées assez loin pour qu'il pût rien faire de suffisant. Il ne dédaigna jamais l'appui constant de quelques savants juifs, dont il payait naturellement les services, et qui encore ne les lui rendaient qu'en secret, par crainte de leurs coreligionnaires, pour qui c'était une abomination que d'instruire un « païen » dans l'Ecriture sainte. Tout le travail de Jérôme montre que ses maîtres étaient profondément versés dans la science juive d'alors. Dans une multitude de passages, son travail ne reproduit pas seulement le texte hébreu, mais aussi les explications qui étaient en faveur dans les écoles juives. Jérôme, avec un sens critique très-remarquable pour son temps, ne cessa d'étudier aussi ses devanciers, les Septante, Aquila, Symmachus et Théodotion, surtout ces deux derniers. C'est ainsi qu'il réussit à publier une œuvre éminente.

Dans la langue, Jérôme conserva la couleur orientale du style que l'ancienne Vulgate avait mise en vogue, bien que son goût classique y répugnât. Il

dut céder ici à l'usage reçu et étouffer son désir de blesser le moins possible l'esprit de la langue latine au risque de traduire plus librement. Partout où cela lui fut possible, il s'en tint à ses devanciers, « afin de ne pas effrayer le lecteur par un grand nombre d'innovations. » Jérôme n'était que trop disposé à céder aux opinions courantes, même quand il avait la science pour lui; mais quelles suites fâcheuses n'aurait pas produites à cette époque une lutte acharnée contre les idées reçues dans l'Eglise !

C'est par une concession de ce genre que Jérôme, malgré le peu de cas, qu'il faisait des Apocryphes, absents du canon hébreu, s'occupa de retraduire Judith et Tobit; mais le peu de soin apporté à ce travail s'accorde bien avec le jugement défavorable qu'il portait sur ces livres.

Le texte sur lequel Jérôme traduisait est le texte juif ordinaire. Les différences sont tout à fait isolées et reposent sur de simples erreurs de copistes. Il ne peut exprimer assez souvent l'admiration que lui inspire ce texte hébreu, *Hebraica veritas*, comme il l'appelle. Tout juge impartial devait se rendre à l'évidence de la supériorité que ce texte a sur le texte grec.

Nous le répétons, la traduction de Jérôme est pour son temps un chef-d'œuvre. Les avantages intrinsèques qu'elle présente sont si considérables qu'ils doivent avoir fort contribué à faire bien vite surmonter la défiance inspirée par tout ce qui avait une origine juive. De plus la science de Jérôme était célèbre, et Augustin a pu dire que jamais mortel n'avait rien su que Jérôme eût ignoré. Ce Père d'ail-

leurs, par vanité, et aussi pour assurer le succès de son entreprise, fit en sorte que cette opinion exagérée sur sa science se répandît partout. Ajoutez enfin les relations personnelles qu'il entretenait avec beaucoup de personnages influents. Malgré les accusations d'hérésie, que le peuple accueille toujours si facilement, cette traduction commença à se répandre du vivant même de l'auteur. Il put encore, avant sa mort, jouir du triomphe de la voir partiellement traduite en grec. Elle n'a pu restreindre le domaine des Septante, mais l'ancienne Vulgate latine, dont l'insuffisance était plus évidente que jamais, par la comparaison avec l'œuvre nouvelle, fut peu à peu entièrement dépossédée, et, depuis le sixième siècle, elle a disparu sans laisser presque aucune trace.

Il n'y avait que le Psautier, le plus populaire de tous les livres de l'Ancien Testament, qu'on n'osât pas donner aux communautés chrétiennes sous la forme nouvelle. Tout en abandonnant les anciens textes, on conserva le remaniement antérieur moins radical que Jérôme avait fait d'après les Septante, et on adopta dans certaines églises une première rédaction (*Psalterium Romanum*), dans la plupart une autre rédaction plus moderne et plus soignée (*Psalterium Gallicanum*). On ne sauva de l'ancienne Vulgate que les Apocryphes négligés par Jérôme.

La traduction de Jérôme se répandit tellement que l'ancien nom même de la version en usage et partout reçue (*Vulgata*) fut appliqué à un texte dont les éléments les plus importants lui étaient empruntés. Dans certaines cérémonies de l'Eglise romaine, on emploie encore des morceaux de l'ancienne Vulgate.

De plus, tout en étant dépossédée, celle-ci a été vengée par les réminiscences qui en ont été conservées et qui ont altéré souvent le texte de Jérôme. Ce texte n'en a pas moins continué à régner sans partage. Il faut assurément considérer comme un grand bonheur que, dans les ténèbres du moyen âge, l'Occident ait pu lire l'Ancien Testament en une traduction relativement si fidèle. Même au point de vue de l'Eglise romaine, il est difficile de justifier le décret du concile de Trente qui déclara authentique toute la Vulgate, aussi bien dans ses parties plus anciennes que dans celles qui appartiennent à Jérôme. L'auteur lui-même n'avait nullement considéré son œuvre comme exempte de fautes et, dans ses écrits, il y avait ajouté plus d'une correction supplémentaire. Il y a comme une ironie du sort dans cette sanction si solennelle donnée par l'Eglise à une œuvre qu'elle avait d'abord accueillie avec une défiance si marquée. En vain des savants catholiques ont voulu plus tard détourner et adoucir le sens de ce décret. La lettre même du texte est imposée aux croyants par l'édition connue sous le nom d'édition Sixtine (1), sous la menace de peines spirituelles très-rigoureuses. De même, pour les chrétiens romains dont la langue est le grec, on a publié à Rome une édition « authentique » des Septante. Nous n'avons malheureusement pas encore d'édition critique de la Vulgate; mais on nous en fait espérer une très-prochaine.

Aucune traduction n'a été aussi répandue dans la chrétienté que la Vulgate. Toutefois, pour réduire la

(1) L'histoire de cette édition est très-originale et très-piquante ; la sincérité de la cour romaine y paraît sous un jour très-suspect.

portée de ce succès à ses justes proportions, il suffit de nous rappeler que, dans l'Eglise romaine, la Bible est loin d'avoir l'importance populaire qu'elle avait chez les anciens chrétiens et qu'elle a chez les protestants. C'est un fait significatif qu'au moyen âge on n'a composé que de rares traductions de la Vulgate, et toujours en dehors de l'usage ecclésiastique, malgré le grand nombre de peuples de langue étrangère soumis successivement par l'Eglise. Ce n'est qu'avec les temps modernes que commence une longue série de traductions faites sur la Vulgate. Pour les Allemands, la Vulgate a une grande valeur, parce que Luther, dans sa tentative si hardie et si glorieuse pour la dépasser, l'a fortement mise à contribution.

On pourrait encore rattacher aux anciennes versions la traduction juive-arabe de Sadia et sa rivale, la version samaritaine arabe d'Abou Saïd; mais, bien qu'à certains égards elles appartiennent à la culture antique, elles sont sorties d'un développement moderne, et l'on y reconnaît l'influence de la science arabe.

FIN.

SBN VA1-1531060

TABLE

Pages.

Préface . . . . . .

I. Livres historiques 1

Pentateuque et Josué. 17

Les Juges (avec Ruth), Samuel, les Rois. 60

Les Chroniques, avec Esra et Néhémie 79

Les Makkabées 95

II. Récits poétiques, romans. 103

Jonas 105

Esther 118

Judith 133

Tobit 147

Aristée 160

III. Poésie lyrique, psaumes, lamentations 171

IV. Le Cantique des cantiques 219

V. Poésie didactique. 227

Les Proverbes de Salomon 231

Sirach. 243

L'Ecclésiaste 249

La Sagesse de Salomon 260

Job 264

VI. Les Prophètes. 291

VII. Daniel et les apocalyptiques 317

VIII. Le canon et le texte 345

IX. Les anciennes traductions. 355

Paris. — Typ. de Ch. Meyrueis, rue Cujas, 13. — 1873.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

NAPOLI
Trinità Maggiore